Pr. dr. Adrian BOLDIȘOR

MIRCEA ELIADE

Afinități elective

Pr. dr. Adrian BOLDIȘOR

MIRCEA ELIADE
Afinități elective

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
† Dr. IRINEU
Arhiepiscopul Craiovei
și Mitropolitul Olteniei

Editura Mitropolia Olteniei
Craiova, 2024

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BOLDIŞOR, ADRIAN
Mircea Eliade : afinităţi elective / pr. dr. Adrian Boldişor ; tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfinţitului dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei. - Craiova : Editura Mitropolia Olteniei, 2024
ISBN 978-606-731-135-8

821.135.1.09

Introducere

După moartea lui Schiller (1805), prieten și colaborator la mai multe proiecte culturale, Goethe a scris, în anul 1809, romanul *Afinități elective*. În această perioadă, la vârsta de 60 de ani, el se îndrăgostise de o tânără de 18 ani. Titlul romanului pornește de la o teorie la modă în acea vreme în chimie, referitoare la faptul că anumite substanțe sunt menite să se combine cu altele ca și cum acest procedeu ar fi natural.

Cel care a făcut cunoscută expresia „afinități elective" („atracții elective") a fost chimistul suedez Torben Olof Bergman în anul 1775, deși înainte cei doi termeni au fost folosiți împreună de William Cullen. Prin „afinități elective" se înțelege faptul că anumite elemente chimice dintr-un aliaj, atunci când se apropie de alte metale, se pot desprinde din legăturile existente pentru a se uni cu elemente noi. Expresia a fost întrebuințată apoi pentru a arăta diferite combinații în care ar putea intra și alte substanțe. Termenul de „afinitate", care desemna forța ce provoacă reacția chimică sau tendința de a combina substanțe, a început să fie utilizat pentru a identifica atracția naturală dintre două elemente sau, mai târziu, dintre două persoane.

În dicționare, termenul „afinități" se referă atât la proprietatea a două substanțe de a se combina, cât și la potrivirea între oameni sau între manifestările lor, datorită asemănării spirituale. În același timp, „electiv" se referă la scopul sau dreptul de a alege.

Dacă „afinități elective" era o expresie folosită doar în chimie, începând cu romanul lui Goethe a căpătat un înțeles mai amplu, referindu-se la relațiile dintre oameni.

Cu acest din urmă înțeles am folosit și noi formula „afinități elective" atunci când am ales titlul acestei lucrări ce

are în centru personalitatea lui Mircea Eliade. În plus, am considerat că legăturile dintre persoane nu se referă doar la înrudirea de idei, ci, alături de ceea ce apropie două spirite creatoare pe tărâm cultural, ceea ce le deosebeşte poate căpăta o valoare aparte.

Despre afinitățile elective dintre Mircea Eliade și diferiți oameni de cultură români și străini s-au scris multe pagini de-a lungul timpului. Cei interesați de opera savantului nu pot trece cu vederea legăturile spirituale și culturale cu Nae Ionescu, Mihail Sebastian, Emil Cioran, Constantin Noica, Goethe, C.G. Jung, Marcel Proust, Raffaele Pettazzoni etc. Și numărul acestora poate crește cu multe alte nume din țară și din străinătate, dovedind faptul că Mircea Eliade a fost și rămâne o personalitate care a marcat istoria și cultura națională și universală și ale cărui idei încă fecundează spiritele preocupate de viața religioasă, de literatură sau de științele secolului în care trăim.

Pornind de la aceste date, în cartea de față încercăm să creionăm felul în care ideile lui Eliade pot fi așezate alături de cele ale unor gânditori din arii diferite de cercetare, având în centru teme ce se regăsesc atât în lucrările savantului de origine română, cât și operele acestor personalități. În acest sens, ne-am oprit la câteva nume importante: Rudolf Otto, Sfântul Dionisie Areopagitul (alături de Meister Eckhart și Nicolaus Cusanus), Pr. Alexander Schmemann, Thomas J.J. Altizer, Sfântul Grigorie Palama (și isihasmul), I.P. Culianu, Marin Sorescu, Constantin Brâncuși, Nicolae Steinhardt, Pr. Dumitru Stăniloae.

*

Unele capitole ale acestei cărți reprezintă dezvoltarea studiilor pe care le-am publicat de-a lungul timpului în diferite reviste, volume și cărți:

„Sacrul de la Rudolf Otto la Mircea Eliade”, în: *Analele Universităţii din Craiova, Seria Filosofie*, Nr. 26 (2/2010), pp. 161-180.

„Coincidentia oppositorum de la Sfântul Dionisie Areopagitul la Mircea Eliade”, în vol.: *Teologie şi filosofie în opera Sf. Dionisie Areopagitul*, Vol. 1, Coordonator: Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2012, pp. 287-398.

„Concepte deschise: simbolul între istoria religiilor şi teologie. Mircea Eliade - Alexander Schmemann”, în vol.: *„Constantin Noica” Ediţia a VI-a „Concepte deschise”*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2014, pp. 234-247.

„Mircea Eliade și «teologia morții lui Dumnezeu»”, în: Adrian Boldișor, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, pp. 567-601.

„Un filosof şi istoric al religiilor despre un sfânt: însemnările lui Mircea Eliade cu privire la Sf. Grigorie Palama şi la isihasm”, în vol.: *Studia Theologica. 2. Teologie şi viaţă isihastă în opera Sf. Grigorie Palama*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, pp. 343-372.

„Despărţirea de maeştri. Creştinismul lui Mircea Eliade în viziunea lui I.P. Culianu”, în: *Mitropolia Olteniei*, Nr. 1-4, 2011, pp. 229-241.

„În genul... înţelepţilor. Mircea Eliade - Nicolae Steinhardt”, în: *Tabor*, Anul VI, Nr. 8, noiembrie 2012, pp. 82-94.

„Preocupări culturale româneşti în Istoria Religiilor şi în Teologie: de la Mircea Eliade la Pr. Dumitru Stăniloae”, în: *Mitropolia Olteniei*, Nr. 1-4, 2014, pp. 184-206.

Capitolele „Mituri în actualitate: Mircea Eliade și Constantin Brâncuși” și „Întâlniri pe tărâm cultural: Mircea Eliade și Marin Sorescu” sunt publicate pentru prima dată în această carte.

În aceste publicații am prezentat mai multe idei care l-au apropiat pe Eliade de anumite personalități din timpuri și locuri diferite. Forma studiilor a răspuns cerințelor revistelor, volumelor și cărților unde au apărut, atât din punct de vedere al întinderii, cât și al redactării. În lucrarea de față am aprofundat ideile pe care le-am prezentat anterior. Astfel că, în redactarea capitolele am pornit de la materialul pe care l-am reluat, adăugat și completat cu informații noi. Pentru a nu ne repeta, am păstrat ideile și citatele acolo unde am considerat că se încadrează cel mai bine, deși și-ar putea găsi locul și în alte păți.

În notele de subsol am completat informațiile din text cu alte citate sau trimiteri la diferite surse tocmai pentru a da posibilitatea cititorilor să beneficieze de completarea ideilor prezentate în textul propriu-zis pornind de la un material cât mai diversificat. În același timp, citările din note prezintă, pentru fiecare capitol în parte, toate datele surselor cercetate pentru a fi de folos celor interesați și de partea bibliografică.

În aceste condiții, unitatea și continuitatea temelor și ideilor abordate poate fi observată dacă lucrarea este citită integral. Cu toate acestea, fiecare capitol în parte își aduce contribuția la cunoașterea și aprofundarea gândirii lui Mircea Eliade și la sublinierea noutății ei pentru zilele noastre.

Sacrul la Rudolf Otto și la Mircea Eliade

Introducere

Mircea Eliade și-a publicat în limba germană lucrarea *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (*Sacrul şi profanul. Despre esența religiosului*) la cererea lui Ernesto Grassi, cel care dorea să realizeze o colecție de cărți de buzunar din care să facă parte cele mai importante lucrări ale momentului.[1] Studiul, adresat marelui public, era, după cum afirma chiar Eliade, mai puțin o lucrare ştiințifică în adevăratul sens al cuvântului.

În *Prefața* la ediția în limba franceză, Eliade nota că a încercat să prezinte în această carte importanța conceptelor despre lume specifice omului arhaic: „Nu ne-am propus să arătăm pur şi simplu că un australian sau un african nu erau bietele făpturi pe jumătate sălbatice (incapabile să numere până la 5) pe care ni le înfățișa folclorul antropologic acum mai puțin de o jumătate de secol. Am dorit să arătăm ceva mai mult: logica

---

* În acest capitol am reluat și completat ideile din studiul: „Sacrul de la Rudolf Otto la Mircea Eliade”, în: *Analele Universităţii din Craiova, Seria Filosofie*, Nr. 26 (2/2010), pp. 161-180.

[1] În *Memoriile* sale, Eliade avea să-şi amintească importanța acestei cărți. Cererea de a o scrie a venit în anul 1955, după o conferință ținută la Universitatea din München şi la Institutul de Filosofie a lui Enrico Grassi: „Îndată după întoarcerea la Val d'Or, am început lucrul la *Das Heilige und das Profane*. Utilizând, după sugestia lui Grassi, multe exemple din *Traitè d'histoire des religions*, am reuşit să termin manuscrisul în mai. Nu bănuiam atunci că această cărțulie, tradusă în douăsprezece limbi, va deveni *best-seller* în Europa, S.U.A. şi Japonia; că, mai ales, va fi folosită ca manual atât în colegii şi universități, cât şi în seminarii” (Mircea Eliade, *Memorii. 1907-1960*, Ediție revăzută şi indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 464. Vezi şi: Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 269).

şi măreția concepțiilor lor despre Lume, a comportamentelor, simbolurilor şi sistemelor lor religioase. Când trebuie să înțelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice, demistificarea nu este de niciun folos”.[2]

Conceptele în jurul cărora savantul își construieşte argumentația sunt cele de „sacru” şi „profan”. Pornind de la acestea, Eliade vorbeşte despre o sărăcire adusă omului de lumea modernă secularizată, o lume ce doreşte să trăiască fără Dumnezeu, o lume în care sacrul este camuflat în profan. Redescoperirea dimensiunii sacre îl poate conduce pe om la apariția unui nou tip de umanitate şi de religie. Dispariția religiilor nu presupune și dispariția religiozității, deoarece „secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul «profan» al unui comportament înainte «sacru» nu presupune o ruptură; «profanul» nu este decât o nouă manifestare a aceleiaşi structuri constitutive a omului, care se manifesta în trecut prin expresii «sacre»”.[3] În cele din urmă, dialectica sacru-profan face parte din definiția oricărei religii, „cu precizarea că, nefiind o «religie», creştinismul nu are

---

[2] Mircea Eliade, „Cuvânt înainte la ediția franceză”, în: Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Traducere din franceză de Brânduşa Prelipceanu, Ediția a III-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 6-7.

[3] Mircea Eliade, „Cuvânt înainte la ediția franceză”, p. 8. Afirmația poate fi pusă în legătură cu „teologia morții lui Dumnezeu” care a mers până la ideea profanizării complete a lumii. În continuare, Eliade notează: „Este vorba mai întâi de consecințele virtuale a ceea ce s-ar putea numi teologiile contemporane ale «morții lui Dumnezeu» care, după ce s-au străduit să demonstreze prin numeroase mijloace că toate conceptele, simbolurile şi riturile Bisericilor creştine sunt inutile, par să spere că o conştientizare a caracterului radical profan al Lumii şi al existenței umane este totuşi în stare să întemeieze, datorită unei misterioase şi paradoxale *coincidentia oppositorum*, un nou tip de «experiență religioasă»” (Mircea Eliade, „Cuvânt înainte la ediția franceză”, p. 8).

nevoie de o altfel de dihotomie a realului şi creştinul nu mai trăieşte într-un Cosmos, ci în Istorie”.[4]

În lucrarea *Sacrul şi profanul*, Eliade amintea de cartea lui Rudolf Otto publicată în anul 1917, *Das Heilige*. *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen* (*Sacrul*. *Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*).[5] Din momentul în care a apărut, *Das Heilige* a făcut înconjurul lumii, în primii 10 ani având 18 ediții, pentru ca în 1931 să fie publicată de 22 de ori. A fost tradusă în aproape toate limbile şi orice studiu despre sacru care s-a scris după această dată a trebuit să facă referire la lucrarea teologului german.

Numinosul la Rudolf Otto

În cartea sa, Rudolf Otto descrie sacrul fără a simți nevoia să-l definească. El se ocupă în principal de ideea de irațional în prezentarea divinului[6] şi mai puțin de noțiunile de

[4] Mircea Eliade, „Cuvânt înainte la ediția franceză”, p. 8.

[5] Rudolf Otto, *Sacrul*. *Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, În româneşte de Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002. Studiile cu privire la sacru au fost continuate de Otto în anii următori și adunate într-o carte nouă alcătuită din anexele edițiilor lucrării din 1917. Vezi: Rudolf Otto, *Despre numinos*, În româneşte de Silvia Irimia şi Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj, 1996.

[6] Vorbind despre elementul irațional în ideea de divin, Otto nota: „Prin «irațional» noi nu înțelegem ceea ce este inform şi stupid, ceea ce nu este supus încă lui *ratio*, ceea ce, în viața noastră instinctuală sau în mecanismul lumii, este refractar la raționalizare. Noi plecăm de la sensul uzual al cuvântului, acela pe care îl are, de pildă, când spunem despre un eveniment neobişnuit, care, prin profunzimea lui, se sustrage explicației raționale: «Există ceva irațional aici». Prin «rațional» în ideea de divin înțelegem ceea ce intră în sfera posibilităților noastre de clară comprehensiune conceptuală, ceea ce intră în domeniul conceptelor familiare şi definibile. Afirmăm, apoi, că sub acest domeniu al purei clarități se află o profunzime obscură ce scapă

„Dumnezeu” şi „religie”. Aplecându-se asupra laturii iraționale a religiei, teologul îl citează pe Martin Luther și subliniază ideea că, pentru un credincios, „Dumnezeu este viu”. Pentru a-și prezenta ideile, Otto introduce un nou concept care a devenit apoi celebru. „Formez pentru aceasta cuvântul *numinos* (dacă de la *lumen* s-a putut forma *luminos*, atunci de la *numen* se poate forma *numinos*) şi vorbesc despre o categorie numinoasă ca despre o categorie specială a interpretării şi evaluării şi, la fel, despre o stare sufletească numinoasă ca despre una ce îşi face apariția atunci când această categorie este întrebuințată, adică atunci când un obiect este resimțit ca numinos”.[7]

Fenomenologul descoperă elementele numinosului în sentimentul stării de creatură și se opreşte asupra lui *mysterium tremendum*, *fascinantului*, *colosalului*, *analogiilor*, pentru a studia numinosul în *Vechiul Testament*, în *Noul Testament* şi la Martin Luther. Numinosul este irațional, neputând fi explicat cu ajutorul conceptelor, ci doar prin reacțiile sentimentale trezite în suflet. Sentimentul cel mai profund, prezent în orice emoție religioasă, este redat prin *mysterium tremendum*, taina înfricoşătoare. Misterul desemnează ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifestat, ceea ce nu este conceput şi nici înțeles, nu este obişnuit, familiar, fără a arăta însă cum este acesta în sine. Prin mister se înțelege ceva pozitiv care se manifestă în sentimente ce pot fi analizate şi clasificate, făcându-le astfel să vibreze.[8]

Mysterium tremendum este obiectul numinos. Numinosul este alcătuit din elementul respingător (*tremendum*) şi din *majestas*, însă conține şi ceva atrăgător, „*fascinant*, ceva care se află într-o ciudată armonie de contraste cu elementul

---

nu sentimentului, ci conceptelor noastre şi pe care, din acest motiv, o numim «irațional»” (Rudolf Otto, *Sacrul*, pp. 72-73).

[7] Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 12.

[8] Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 19.

respingător al lui *tremendum*”.[9] Acesta ar fi, după Otto, aspectul dionisiac, numit *fascinans*. Grecescul *deinos* este tradus prin *colosal*, fiind definit ca neobişnuit, tulburător, legat de numinos. „Dacă s-ar pătrunde sensul fundamental al cuvântului, el ar putea deveni o expresie destul de exactă a numinosului, cu elementele sale de *mysterium*, *tremendum*, *majestas*, *augustum* şi *energicum* (*fascinans* însuşi se numără printre ele)”.[10] *Analogiile* leagă sentimentul sublimului de cel al numinosului.

În prezentarea sa, Otto se referă la sacru ca la o categorie *a priori* compusă din elemente raționale și iraționale. „Privită în fiecare din aceste două componente ale ei – şi acest lucru este de susținut cu toată tăria în fața oricărui senzualism şi în fața oricărui evoluționism –, ea este o categorie pur *a priori*”.[11] Autorul se ocupă de apariția istorică a sacrului, vorbind despre magie, cultul morților, putere (*orenda*) și însuflețirea naturii. Datorită faptului că elementele raționale sunt vii în ideea de

---

[9] Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 43.

[10] Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 54.

[11] Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 128. Despre caracterul *a priori* vorbește și Julien Ries: „Astfel, în opinia lui Otto, categoria «sacrului» este un factor primar, care stă la originea unei revelații interioare, dar independent de orice reflecție mentală. Din punct de vedere rațional, această categorie generează ideile de absolut, de perfecțiune, de necesitate. Din punct de vedere irațional, adică mistic, ea exprimă sentimentele religioase care se manifestă atunci când reacționăm în fața diferitelor fenomene. Schițând o geografie a spiritului uman, Otto delimitează locul și forma unui *a priori* religios: sacrul – o facultate specială, prin intermediul căreia spiritul percepe numinosul. Această înțelegere este nemediată la cei pe care Otto îi numește profeți și mediată la credincioși. O asemenea teorie subliniază caracterul ireductibil al sentimentului sacrului, caracter pe care se bazează instincul religios al omului. Acest dat primar, această categorie *a priori*, ireductibilă și, din punct de vedere logic, anterioară oricărei percepții sensibile, este indispensabilă dacă vrem să explicăm religia ca fenomen” (Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 39).

sacru, religia nu poate deveni rațională. În studiul ideii de manifestare a sacrului în lume, Otto porneşte de la Fr. Schleiermacher şi prezintă divinația ca „eventuala facultate de a cunoaşte şi de a recunoaşte cu adevărat sacrul în manifestarea sa concretă”.[12]

Sintetizând ideile teologului german, Douglas Allen puncta două contribuții metodologice pe care Otto le-a adus fenomenologiei religiei: „abordarea sa experiențială, implicând descrierea structurilor esențiale ale experienței religioase; abordarea sa antireducționistă, implicând calitatea unică numinoasă a experienței religioase. Aceste contribuții metodologice interdependente au ajutat la transformarea situației hermeneutice a istoricului religiilor”.[13]

Într-un studiu dedicat analizei din punct de vedere catolic şi ortodox a tezei referitoare la ideea de sacru care se desprinde din cercetarea lui Rudolf Otto, Antonie Plămădeală sublinia originalitatea ideii evidențiată atât în cercetarea sacrului, cât și în metoda folosită, inaugurând astfel în creștinismul protestant o nouă cale în procesul cunoașterii lui Dumnezeu. „Era într-un anumit fel o replică dată în acelaşi timp şi tomismului discursiv

---

[12] Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 158.

[13] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 60. Vorbind despre contribuția lui Otto la dezvoltarea disciplinei istoria religiilor, Julien Ries remarca noutatea perspectivei sale: „Istoricilor le reproșează că privesc religiile cu ochi de profani și că plasează fenomenele religioase doar într-o optică istorico-culturală. Sociologilor le reproșează că, pornind de la căutarea unei conștiințe religioase a omenirii, reduc religia la un fapt natural. Analizând natura sacrului și funcția lui în istoria religioasă a omenirii, Otto pune în centrul științei religiilor fenomenul religios ca fenomen religios și demonstrează că studierea unui astfel de fenomen nu poate fi disociată de studierea omului religios și a comportamentului lui. Experiența sacrului este experiența trăită a transcendentului și a inefabilului. Studiul ei este temelia istoriei religiilor” (Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, p. 42).

şi luteranismului solafideist. A fost oare teza lui Otto şi o reîntoarcere şi o recunoaştere a celor mai vii căi şi tradiții răsăritene în cunoaşterea lui Dumnezeu?”.[14] Autorul încearcă să descopere dacă se pot realiza legături între ideile lui Otto şi învățătura ortodoxă, pornind de la aprecierile şi criticile ce au fost aduse teologului protestant german. În primul rând, trebuie analizat dacă se poate acorda o valoare experienței, ajungându-se astfel până la esența sacrului. Confruntând punctul de vedere ortodox cu cel al lui Otto, văzut ca un simplu enunț asupra valorii experienței, teza teologului luteran este justificată prin fapte, ceea ce reprezintă un început. Pornind de la această idee va trebui să se înainteze în analize mai profunde pentru a se diferenția adevărata experiență religioasă, care, fiind presărată cu elemente psihologice, conduce la ambiguitate și duplicitate generatoare de confuzii. Perspectiva ortodoxă este legată însă de ideea de mântuire. „Aceasta e de altfel şi ceea ce dă valoare experienței religioase. Ea e angajată într-o lucrare mântuitoare şi angajează o orientare spre mântuire”.[15] Interpretarea lui Otto cu referire la experiența religioasă nu reuşeşte să-l scoată pe om din domeniul profanului, adresându-se omului desacralizat. În Ortodoxie, experiența religioasă nu se produce oricum, ci presupune harul lui Dumnezeu. Pentru ortodocși, sacrul este legat de sfințenia lui Dumnezeu, orice descoperire a realității adevărate echivalând cu o participare. „Acestei aspirații și realizări îi sunt aservite nevoințele care duc în cele din urmă la întâlnirea cu Dumnezeu. La Otto experiența este independentă

---

[14] Ieromonah Magistrand Antonie Plămădeală, „Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic şi ortodox”, în: *Ortodoxia*, nr. 3/1958, p. 430.
[15] Ieromonah Magistrand Antonie Plămădeală, „Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic şi ortodox”, p. 436.

de un ţel şi de o învrednicire, iar sacrul – categorie – nu are în vedere precis sfinţenia lui Dumnezeu”.[16]

Dialectica sacru-profan la Mircea Eliade

În cartea *Sacrul şi profanul*, Mircea Eliade descrie sacrul într-un mod diferit de felul în care îl prezentase Rudolf Otto. Pentru savantul român, sacrul este o realitate de ordin complex şi nu trebuie privit dintr-un singur punct de vedere. „Ceea ce ne interesează nu este relaţia dintre elementele neraţionale şi cele raţionale, ci *sacrul în totalitate*. Or, prima definiţie ce s-ar putea da sacrului este *opusul profanului*”.[17]

Punctele centrale ale studiului lui Eliade privesc spaţiul sacru şi sacralizarea lumii, timpul sacru şi sacralitatea naturii pentru ca, ultimul capitol, să se refere la viaţa sacră. Totul se structurează în jurul relaţiei dintre omul arhaic şi omul modern, pornind de la felul diferit în care aceştia percep timpul, spaţiul şi cosmosul.

Pornind de la faptul că în interpretarea lui Eliade hierofania este o manifestare a sacrului, istoria religiilor apare ca o sumă de hierofanii sau de manifestări sacrale. „De la

---

[16] Ieromonah Magistrand Antonie Plămădeală, „Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic şi ortodox”, p. 440.

[17] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 12. În însemnările sale despre Mircea Eliade, Valeriu Anania nota referitor la etimologia profanului: „După toate probabilităţile, cuvântul s-a născut în antichitatea adâncă a Romei, când pentru noţiunea de loc sacru, *templum*, se folosea şi termenul de *fanum*, spaţiu în interiorul căruia însă nu aveau acces decât membrii clasei sociale privilegiate, a patricienilor, în timp ce plebeii îşi exercitau cultul numai în faţa templului pro-fanum. Dacă, în sensul gândirii lui Eliade, îi restituim cuvântului înţelesul originar, rezultă că profanul se situează pe undeva la periferia sacrului, dar niciodată în afara lui, că el, într-un fel sau altul, participă la sacralitate” (Valeriu Anania, *Din spumele mării*. *Pagini despre religie şi cultură*, Ediţie îngrijită şi postfaţă de Sandu Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 95).

hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creştin, întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, nu există ruptură".[18] În legătură cu afirmația după care Întruparea Fiului lui Dumnezeu reprezintă hierofania supremă, Eliade a insistat că în acest caz particular el nu a avut o abordare teologică creştină. „A vrut pur şi simplu să spună că această Încarnare, cu încercarea sa de a sacraliza şi încorpora istoria, poate fi interpretată ca o hierofanie care a încercat să «includă mai mult»".[19]

Hierofania este manifestarea sacrului, a unei realități străine, în lumea noastră, în lucrurile obişnuite înconjurătoare. Pentru iudeo-creştinism, hierofania se transformă în teofanie. „Manifestarea lui Dumnezeu în timp garantează valoarea religioasă a imaginilor şi simbolurilor creştine, cum ar fi crucea,

---

[18] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 13. Afirmația este reluată în: Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008, p. 132. În *Tratatul de istorie a religiilor*, pornind de la ideea revalorizării hierofaniilor primordiale, Eliade afirma că istoria religiilor este „istoria devalorizărilor şi revalorizărilor procesului de manifestare a sacrului" (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefață* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 42). În continuare, savantul nota: „În consecință, considerate dintr-un punct de vedere absolut, o piatră sacră, o încarnare a lui Vişnu, o statuie a lui Jupiter sau o epifanie jahvistă sunt la fel de valabile (sau iluzorii) prin simplul fapt că, în toate aceste cazuri, manifestându-se, sacrul s-a limitat, s-a încorporat. Actul paradoxal al încorporării, care face posibile toate felurile de hierofanii, de la cele mai elementare până la suprema întrupare a Logos-ului în Iisus Hristos, se regăseşte peste tot în istoria religiilor" (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 43).

[19] Douglas Allen, „Întâlniri cu Mircea Eliade", în: *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefață de Mac Linscott Ricketts, Postfață de Sorin Alexandrescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 28-29.

muntele sacru al Calvarului şi arborele cosmic”.[20] Hierofania pătrunde în viața omului, fiind în strânsă legătură cu simbolul care este adesea o hierofanie, o revelare a realității sacre „pe care nicio altă manifestare nu o poate descoperi”.[21] Simbolul transformă obiectele în cu totul altceva decât sunt reflectate de umanitate, tinzând să extindă procesul hierofaniei. Deoarece sacrul se poate manifesta oriunde, Cosmosul întreg poate deveni o hierofanie, cu atât mai mult cu cât, pentru omul arhaic, întreaga realitate poate deveni sacră. Sacrul echivalează cu puterea şi cu realitatea. Opoziția sacru-profan este prezentată de Eliade ca opoziția dintre real şi ireal, sacrul și profanul fiind „două modalități de a fi în Lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale”.[22]

Pornind de la dialectica sacru-profan, Eliade observă că lumea noastră, secularizată, este sărăcită spiritual. Această lume vrea să trăiască fără Dumnezeu, sacrul fiind camuflat în profan.

---

[20] Mircea Eliade and Lawrence E. Sullivan, „Hierophany”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), Volume VI, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, p. 316.

[21] Mircea Eliade and Lawrence E. Sullivan, „Hierophany”, p. 317.

[22] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 15. În *Tratatul de istorie a religiilor* Eliade afirma: „Toate definițiile date până în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună: fiecare definiție opune, în felul său, *sacrul* şi viața religioasă *profanului* şi vieții laice. Dar dificultățile apar când trebuie delimitată sfera noțiunii de «sacru»” (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 21). Analizând raportul dintre sacru şi profan la Mircea Eliade, Petre Țuțea sublinia importanța termenilor „mitic”, „magic”, „mistic” şi „rațional”, pentru a descoperi raporturile dintre societățile arhaice şi creştinism: „În dialectica sacrului şi profanului, consider că sacrul cuprinde miticul şi misticul, iar profanul, magicul şi raționalul. Culturile arhaice cuprind miticul şi magicul, iar cele creştin-moderne, postgreceşti, cuprind tot, dominanta lor rațională neputând absorbi dimensiunea sacră a existenței” (Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, Ediție îngrijită de Tudor B. Munteanu, Ed. Eikon, Cluj- Napoca, 2007, p. 16).

Redescoperirea dimensiunii sacre a lumii poate conduce spre un nou tip de umanitate şi religiozitate. Pentru că sacrul se poate manifesta oriunde, cosmosul poate deveni o hierofanie. Pentru umanitatea primitivă, deși întreaga realitate putea deveni sacră, nu toate obiectele dintr-o anumită clasă deveneau automat sacre. În acest sens, nu toate pietrele erau privite în cult ca sacre, numai unele fiind venerate pentru anumite caracteristici. „Vom vedea, de altfel, că nu este vorba de un cult al pietrelor, că aceste pietre sacre sunt venerate doar în măsura în care ele *nu mai sunt* simple pietre, ci hierofanii, adică *altceva* decât condiția lor normală «de obiecte». Dialectica hierofaniei presupune o *alegere* mai mult sau mai puțin manifestă, o singularizare. Un obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) «*altceva*» decât pe sine”.[23]

Hierofania, ca manifestare a sacrului, are trei elemente principale: *obiectul natural*, ce continuă să se situeze în contextul său normal; *realitatea invizibilă*, acel „cu totul altul” care se manifestă; *mediatorul*, sau obiectul consacrat prin sacralizare. În *Tratatul de istorie a religiilor*, Eliade prezintă dialectica sacru-profan şi modul de manifestare a sacrului prin hierofanii: „1) *sacrul* este calitativ diferit de *profan*, totuşi el poate să se manifeste oricum şi oriunde în lumea profană, având puterea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei (în sensul că obiectul încetează a fi el însuşi, ca obiect cosmic, rămânând totuşi în aparenţă neschimbat); 2) această dialectică a sacrului este valabilă pentru toate religiile nu doar pentru pretinsele «forme primitive». Această dialectică se verifică atât în «cultul» pietrelor şi arborilor, cât şi în concepția savantă a metamorfozelor indiene sau în misterul suprem al întrupării; 3) nicăieri nu se întâlnesc *doar* hierofanii elementare (kratofaniile insolitului,

---

[23] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 31.

extraordinarului, noului: *mana* etc.), ci şi urme de forme religioase considerate, în perspectiva concepțiilor evoluționiste, superioare (Ființe Supreme, legi morale, mitologii etc.); 4) se întâlneşte peste tot, chiar în afara acestor urme de forme religioase superioare, un *sistem* în care vin să se ordoneze hierofaniile elementare. «Sistemul» nu este epuizat de acestea din urmă; el e constituit din toate experiențele religioase ale tribului (*mana*, kratofaniile insolitului etc., totemismul, cultul strămoşilor etc.), dar cuprinde şi un corpus de tradiții teoretice care nu se lasă reduse la hierofaniile elementare: de pildă, miturile privitoare la originea lumii şi a speciei umane, justificarea mitică a condiției umane actuale, valorizarea teoretică a riturilor, concepțiile morale etc.”.[24]

Homo religiosus este omul societăților tradiționale. Faptele religioase din diferite culturi aparțin comportamentului lui *homo religiosus*. Pentru Eliade, sacrul are o valoare universală. Sacrul este mai presus de toate noțiunile care se pot formula cu referire la el, având o calitate unică şi absolută: aceea de real, fiind echivalent al realității. Poate fi definit şi ca „sentimentul religios”, reprezentând centrul oricărui demers hermeneutic în definiția lui *homo religiosus*. La Eliade, omul religios este omul sacru pentru care esența precede existența.[25]

Savantul român menționează mai multe idei cu privire la dialectica sacru-profan, la modul de manifestare a sacrului (hierofaniile) şi la relația lui *homo religiosus* cu realitățile înconjurătoare, aşa cum se desprinde din studiul diferitelor forme religioase. Din studierea acestora se observă că nu există niciun obiect, gest, funcție fiziologică care să nu fi fost vreodată

[24] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 46.

[25] Vezi despre felul în care savantul de origine română îl prezintă pe *homo religiosus*: Adrian Boldişor, „Raportul dintre homo religiosus şi omul creştin în gândirea lui Mircea Eliade”, în: *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariţiu” din Cluj-Napoca*, Seria Humanistica, VIII, 2010, pp. 235-250.

transfigurate în hierofanii. Eliade stabileşte morfologia şi manifestarea sacrului în lume, morfologia având rolul de clasificare a hierofaniilor. Dar morfologia nu este pentru el scopul cercetării, ci „pornind de la descrierea «ontologiei arhaice», încearcă să traseze un cadru al diferențelor dintre situarea-în-lume a omului arhaic şi cea a omului modern. Dar şi acestea din urmă sunt abstracții – ceea ce mărturiseşte şi Eliade însuşi –, pentru că niciodată «omul arhaic» n-a trăit complet în afara istoriei, şi niciodată «omul modern» n-a trăit complet cufundat în ea”.[26] În acest sens, I.P. Culianu poate să depisteze în abordarea eliadiană o „intenție profetică”.

În *Nostalgia originilor*, Eliade notează că istoria religiilor este cea mai întemeiată disciplină care poate să deschidă calea unei antropologii filosofice, deoarece „sacrul este o dimensiune universală şi (...) începuturile culturii au rădăcini în experiențele şi credințele religioase”.[27] Hierofaniile sunt cele mai importante realități pentru *homo religiosus*, deoarece profanul singur nu semnifică nimic, având valoare doar dacă revelează sacrul. Procesul de depistare al hierofaniilor este destul de dificil, dar orice fenomen este, în potență, hierofanic. „Dialectica hierofaniilor arată că *homo religiosus* este implicat într-o «criză existențială»: în experimentarea unei hierofanii, el sau ea este chemat să *evalueze* cele două laturi ale ființei şi să facă o *alegere*”.[28]

---

[26] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu şi Dan Petrescu, Cu o scrisoare de Mircea Eliade şi o Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 97.

[27] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificație în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 25.

[28] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, p. 128. În continuare, autorul nota: „religia există acolo unde dialectica sacru-profan a fost făcută şi unde sacrul presupune întotdeauna un anumit sens al transcendenței” (Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, p. 130).

Sacrul este principiul explicativ al manifestărilor realității religioase, el nefiind redus la figurile divine. Fără a implica credința în Dumnezeu, zei sau spirite, sacrul este totuși experiența realității și conștiința existenței în lume. Această conștiință care ne face oameni este rezultatul experienței sacrului, al împărțirii în real și ireal. „Dacă experiența sacrului este esențialmente de ordinul conştiinței, este evident că sacrul nu se va recunoaşte din «afară». Numai prin experiența interioară îl va recunoaşte fiecare în actele religioase ale unui creştin sau ale unui «primitiv»”.[29] Sacrul echivalează cu realul, fiind revelația acestuia, cel ce dă sens vieții omului. Pentru *homo religiosus*, prima intuiție a ființei reprezintă manifestarea sacrului. Hierofaniile sau manifestările sacrului în lume sunt echivalente cu o forță ce vine dintr-o realitate transumană. Însăşi etimologia cuvântului „hierofanie” explică faptul că sacrul se arată şi se manifestă. Astfel că „nu există experiență religioasă fără intervenția simțurilor; orice hierofanie reprezintă o nouă inserție a sacrului în mediul cosmic înconjurător, dar hierofania nu aboleşte în niciun fel normalitatea experienței sensibile”.[30] În viziunea lui Eliade, religia nu presupune obligatoriu credința în Dumnezeu sau în alte zeități, dar implică experiența sacrului, cu referire permanentă la aspectele transcendente. Transcendentul este perceput ca putere şi trans-istoricitate.

Eliade sublinia felul în care vedea condiția umană într-o convorbire în care mărturisea că eseurile şi studiile de orientalistică, filosofie și istoria religiilor le-a scris ca să comunice ceea ce este important pentru o înțelegere totală a

[29] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 150. Tot în acest sens, Eliade sublinia faptul că „sacrul nu este un stadiu în istoria conştiinței, el este un element în structura acestei conştiințe” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 149).
[30] Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, p. 80.

omului, bazată pe conceptele de „sacru” şi „profan”. În acest sens, el afirma: „conceptul de «camuflarea sacrului în profan» (...) m-a călăuzit în cercetările de istoria religiilor”.[31] Descoperirea sacrului în profan este primul moment în procesul de resacralizare a lumii, în transfigurarea ei printr-o transcendere creatoare. În finalul interviului, Claude-Henri Rocquet, vorbind despre dialectica sacru-profan aşa cum se desprinde din gândirea lui Eliade, despre faptul că supranaturalul este prezent în cotidianul obişnuit, sacrul camuflându-se în profan, realiza o comparație ce deschide noi perspective. După imaginea camuflării sacrului în profan și a supranaturalului în fantastic, se poate spune că și spiritualul este ascuns în obișnuit. „Un bărbat întâlneşte pe drum doi călători al căror învățător şi prieten tocmai a murit, crucificat. Ascultându-l, inima lor se aprinde. Dar nu-l recunosc în cel care merge alături de ei pe învățătorul şi pe prietenul lor. La han, bărbatul binecuvântează pâinea şi o rupe spre a o împărți. Când rupe pâinea, ei recunosc în tovarăşul lor pe Dumnezeu, pe Iisus înviat din morți. Iar pâinea şi vinul acestea obişnuite sunt trupul şi sângele lui Hristos, viața veşnică. Mi se pare că Eliade depune mărturie despre lumina de la Emaus”.[32]

Pornind de la metoda adoptată de savantul de la Chicago în studierea fenomenelor religioase, Douglas Allen accentua două puncte importante în gândirea lui Eliade: dialectica sacru-profan şi poziția centrală a simbolismului şi a structurilor simbolice. Prima, „când este combinată cu analiza simbolismului eliadian, transmite «sensul» religios ireductibil,

---

[31] „De vorbă cu Mircea Eliade”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, p. 13.

[32] Claude-Henri Rocquet, „Postfață”, în: Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, pp. 195-196.

evidențiat de-a lungul demersului său".[33] Ireductibilitatea sacrului se poate desprinde din faptul că savantul critică pozițiile reducționiste care încearcă să interpreteze sacrul bazându-se pe explicațiile furnizate de științele conexe istoriei religiilor.[34] Eliade realizează o abordare a fenomenului religios ca fenomen religios, subliniind efortul de a-l înțelege pe *homo religiosus*. Religia apare ca o structură ce se deosebește de toate modalitățile secularizate și profane, pe care le transcende. În cercetarea întreprinsă, Eliade a susținut că „iudeo-creștinismul a

---

[33] Douglas Allen, „Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", în: *The Journal of Religion*, April 1972, Volume 52, Number 2, p. 170. În cartea publicată în anul 1978, cercetătorul american nota, pornind de la dialectica sacrului și a profanului și de la studiul simbolurilor și simbolismului în general: „O asemenea abordare ar putea sugera o ordine temporală în hermeneutica lui Eliade: în primul rând, Eliade insistă pe ireductibilitatea sacrului, care implică *epoché*-ul fenomenologic și efortul simpatetic de a participa la experiența lui *homo religiosus*; în al doilea rând, el încearcă să recreeze imaginativ condițiile manifestării sacre și să surprindă intenționalitatea manifestării sacre în termenii dialecticii sacrului; apoi, el încearcă să înțeleagă semnificația manifestării sacre în termenii unei hermeneutici structurale întemeiată pe propria interpretare a simbolismului religios" (Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, pp. 105-106).

[34] În „Cuvântul înainte al autorului" la *Tratatul de istorie a religiilor*, Eliade formula una dintre cele mai cunoscute idei ale sale cu privire la abordarea antireducționistă. În acest sens, un fenomen religios „nu se va dezvălui ca atare decât considerat în propria sa modalitate, adică studiat la scară religioasă. A voi să delimitezi acest fenomen prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, artă etc. ... înseamnă a-l trăda; înseamnă a lăsa să scape tocmai ceea ce este unic și ireductibil în el, anume caracterul său sacru" (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 15). Pornind de la acest citat, Douglas Allen afirma: „Aici avem exigența antireducționistă a secolului XX, formulată nu numai de Eliade, ci și de Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach și mulți alții: cercetătorii mitului și altor fenomene religioase trebuie să respecte natura ireductibil religioasă a fenomenelor religioase" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Traducere din limba engleză și Index de Liviu Costin, Postfață de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, pp. 35-36).

contribuit foarte mult la procesul prin care noi (moderni, secularizați, vestici, științifici) avem tendința să vedem obiecte naturale unde religiile «arhaice» vedeau hierofanii. «Religiozitatea cosmică» a religiilor anterioare a fost criticată: o piatră a fost «doar» o piatră şi nu trebuia venerată”.[35]

În cartea despre Mircea Eliade, Thomas J.J. Altizer a văzut dialectica sacrului ca având o valoare negativă, în sensul că un anumit moment nu poate fi şi sacru şi profan în acelaşi timp. Însă, acest fel de a aborda dialectica sacru-profan se îndepărtează de viziunea complexă a savantului, pentru care sacrul şi profanul coexistă într-o relație paradoxală, observabilă în structura hierofaniei. Un lucru obişnuit şi finit, rămânând ceea ce este, manifestă ceva infinit şi transcendent. Acest „ceva cu totul altul” se limitează pe sine, manifestându-se într-un lucru relativ, finit şi istoric. Omul religios trebuie să analizeze cele două realități, în care una apare ca plină de semnificație şi normativă. „Dacă istoria este o «cădere» pentru *homo religiosus*, aceasta se întâmplă deoarece existența istorică este privită ca separată de şi inferioară teritoriului transistoric (absolut, etern, transcendent) al sacrului”.[36]

---

[35] Douglas Allen, „Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience”, nota 28, p. 180.

[36] Douglas Allen, „Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience”, p. 184. Mai departe, exegetul nota: „Părerea noastră este că, dacă Eliade poate formula structurile religioase universale, ca acelea ale sacrului şi profanului, spațiului sacru, timpului sacru, ascensiunii, inițierii etc., el poate surprinde asemenea semnificații printr-un procedeu similar cu metoda fenomenologică (filosofică) generală pentru a dobândi o perspectivă asupra sensului. Situația structurilor eliadiene, în timp ce acestea depind de datele analizate empiric, totuşi universale şi închise schimbării, pare similară cu situația «esenței» fenomenologice, conceptul fiind folosit de majoritatea fenomenologilor filosofi. Părerea noastră este că Eliade poate, de fapt, înțelege structurile religioase prin inducție, dar aceasta poate fi un fel de inducție care implică variații eidetice şi produce unele similitudini cu acel wesenshau fenomenologic” (Douglas Allen, „Mircea Eliade's

Părintele Dumitru Popescu încadra teoria lui Mircea Eliade cu privire la dialectica sacru-profan între teoriile ineiste ce se bazează pe acceptarea ideilor înnăscute. Eliade nu leagă sacrul de factori externi, precum făceau adepții totemismului şi fetişismului, ci îl consideră parte integrantă a conştiinței omului. „Tributar însă ontologiei arhaice, pe care a împrumutat-o din gândirea indiană, Eliade consideră că între sacru şi profan există o asemănare care le separă şi o deosebire care le uneşte. Acesta e motivul pentru care ar exista o oscilație permanentă între sacru şi profan, fiindcă sacrul se camuflează în spatele profanului”.[37] Această idee scade aspectul negativ ce caracterizează profanul, fiind o regândire a filosofiei indiene panteiste în care sacrul şi profanul oscilează. Această pendulare între bine şi rău ca principii egale face ca sacrul să se camufleze în profan, arătând „însă în mod periculos că răul, ca şi binele, fac parte din constituția internă a lumii şi a divinității şi se găsesc într-o luptă permanentă, care anulează ideea de progres”.[38]

Phenomenological Analysis of Religious Experience”, p. 186). Despre abordarea metodologică a savantului de origine română, cercetătorul american nota în cartea din 1978: „Eliade va pretinde că foloseşte metoda empirică, care este independentă de orice judecăți a priori şi descrie doar ceea ce datele revelează; şi, în acelaşi timp, el va proceda la descoperirea diferitelor structuri universale, care par incapabile să fie falsificate de datele viitoare” (Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, p. 63).

[37] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 31.

[38] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, p. 31. După ce prezenta şi poziția ortodoxă în legătură cu tema originii religiei, Pr. Dumitru Popescu nota: „Recunoaştem că Eliade, ca partizan al teoriei ineiste, consideră că sacrul nu rămâne exterior omului, ci face parte din ființa lui. Acest fapt demonstrează că religia nu apare ca rezultat al evoluției, ci, dimpotrivă, că se tratează despre un fenomen care îşi face apariția odată cu ființa umană creată după chipul lui Dumnezeu. Acesta este motivul principal pentru care rațiunea conştientă a omului păstrează o legătură interioară cu Dumnezeu şi cu raționalitatea creației în ansamblul ei,

Însemnări peste ani

Preocuparea față de Rudolf Otto, „cel mai popular filosof al religiei pe care l-a cunoscut secolul al XX-lea”[39], a manifestat-o Eliade încă din tinerețe, din perioada petrecută în România. În studiul *Mitul reintegrării* din 1942 cercetătorul român amintea de cartea *Das Heilige*, în care Otto „s-a ocupat mai ales de aspectele «terifiante» ale experienței religioase”.[40] Eliade, încă de aici, își prezenta punctul de vedere cu privire la metoda folosită de teologul german. În timp ce acesta se ocupa de un singur aspect din ideea de divin, cercetătorul român propunea o viziune mai complexă: Divinitatea este mereu concepută sub două aspecte, „mânioasă şi blândă, neîndurătoare şi lesne iertătoare, terifiantă şi odihnitoare etc.”[41], coexistând fără a se exclude şi fără ca dominația unuia să fie prea mare.

În studiul „La moartea lui Rudolf Otto”, inclus în volumul *Insula lui Euthanasius* (1943), Eliade considera *Das Heilige* o carte necesară oricărui cercetător ce dorea să se apropie de realitatea cotidiană. În cercetarea sa, savantul german subliniase existența numeroaselor elemente predialectice în experiența religioasă, adică a elementelor iraționale din ideea de Divinitate, continuând o idee prezentată înainte de Schleiermacher. Analiza factorilor iraționali din experiența religioasă a condus la ideea apropierii de iraționalism. „Otto a protestat de câte ori a avut prilejul împotriva acestei glorii echivoce. Pentru că, deşi recunoştea în toate religiile bogăția şi

ca realități spirituale care vin de la Dumnezeu şi duc spre Dumnezeu” (Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, pp. 32-33).

[39] Mircea Eliade, „Insula lui Euthanasius”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, p. 306.

[40] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, p. 350.

[41] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 350.

autenticitatea elementelor predialectice, el se trudea, în acelaşi timp, ca un teolog serios ce era, «să cucerească pentru *ratio* cât mai mult loc cu putinţă în acest sector»".[42] În demersul întreprins, Otto a încercat să îmbine mai multe metode de cunoaştere: lingvistica şi etnografia, istoria religiilor şi teologia, psihologia şi mistica, metafizica şi estetica. În ciuda acestei vaste preocupări, el a fost catalogat drept iraţionalist. „Numai cine şi-a dat seama de măreţia efortului de sinteză şi «armonie» pe care l-a făcut Otto în cursul lungii sale activităţi, înţelege cât de puţină plăcere i-a putut face eticheta de «iraţionalist» pe care i-a adus-o gloria lui *Das Heilige*".[43]

În cărțile publicate în perioadele franceză și americană, Eliade a continuat să se refere la ideile prezentate de Rudolf Otto. Astfel, în *Mituri*, *vise şi mistere* savantul român analiza noțiunea de „sacru" pornind de la cartea teologului german şi de la felul în care acesta se referea la fenomenul religios. Otto s-a remarcat mai ales prin originalitatea perspectivei pe care a adoptat-o, analizând modalitățile experienței religioase, iar nu ideea de „Dumnezeu". Având la bază pregătirea de teolog și de istoric al religiilor, alături de o aplecare profundă spre psihologie, Otto a evidențiat conținutul și caracteristicile acestei experiențe. El s-a concentrat mai mult asupra părții iraționale a religiei și a neglijat-o pe cea rațională și speculativă. „Căci, aşa cum mărturiseşte el însuşi explicit, Otto îl citise pe Luther şi înțelesese ce însemna pentru un credincios «Dumnezeul viu»: acesta nu este Dumnezeul filosofilor, Dumnezeul lui Erasmus, de exemplu; el nu era o idee, o noțiune abstractă, o simplă alegorie morală. Era, dimpotrivă, o teribilă *putere*, manifestându-se «prin mânie», era groaza divină".[44]

În interpretarea lui Otto, sacrul se manifestă cu o altfel

[42] Mircea Eliade, „Insula lui Euthanasius", p. 309.
[43] Mircea Eliade, „Insula lui Euthanasius", p. 310.
[44] Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, p. 131.

de putere decât forțele naturii. La Eliade, această manifestare poartă numele de „hierofanie”, istoria religiilor fiind alcătuită dintr-un mare număr de hierofanii. Sacrul se poate manifesta în obiecte diferite, venerate în calitatea de hierofanii, rămânând însă mai departe ceea ce sunt. Nu există ruptură în viața religioasă a umanității. În acest sens, Eliade compară hierofania dintr-o piatră cu Întruparea, pe care o numește „teofania supremă”. Marele mister este că sacrul se manifestă limitându-se, istoricizându-se. El se poate limita într-o piatră, dar și Dumnezeu acceptă să se limiteze, istoricizându-se în Iisus Hristos. Faptul că sacrul acceptă să se limiteze reprezintă *mysterium tremendum*. „Iisus Hristos vorbea aramaica, nu sanscrita, nici chineza. El a acceptat limitarea în viață şi în istorie. Continuând să fie Dumnezeu nu mai era Atotputernicul – aşa cum pe un alt plan sacrul manifestându-se într-o piatră sau într-un arbore renunță să mai fie Totul şi se limitează. Bineînțeles că sunt mari deosebiri între nenumăratele hierofanii, dar nu trebuie niciodată pierdut din vedere că structurile şi dialectica lor sunt mereu aceleaşi”.[45]

Referiri la Rudolf Otto se găsesc şi în opera lui Eliade de mai târziu, așa cum este *Nostalgia originilor*, semn că savantul român a fost preocupat permanent de ideile teologului german. Folosind o abordare psihologică, Otto analiza diverse modalități ale experienței religioase sau numinoase. Termenii folosiți, *mysterium tremendum*, *majestas*, *mysterium*, *fascinans* etc., au devenit puncte comune în studiile de mai târziu ale altor cercetători. Însă, din cauza popularității de care s-a bucurat cartea sa, „există tendința de a-l considera pe Otto un «emoționalist», un descendent în linie directă al lui Schleiermacher. Dar lucrările lui Rudolf Otto sunt mai complexe

[45] Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, pp. 133-134. În continuare, Eliade afirma: „Orice hierofanie este o kratofanie, o manifestare a forței” (Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, p. 134).

şi el merită mai degrabă a fi privit ca un filosof al religiei lucrând cu documente de prima mână referitoare la istoria religiilor şi a misticismului".[46] În ciuda impactului pe care l-a avut și a termenilor pe care i-a propus, Otto nu a avut o influență decisivă asupra istoricilor religiei şi a teologilor, deoarece nu a abordat problemele mitului şi gândirii mitice, preocupări care au interesat cercetarea în perioada următoare. Însă Otto a rămas important prin faptul că a indicat direcţia în care istoria religiilor putea influenţa cultura occidentală. „El a comparat «mediația» între rațional şi irațional realizată de De Wette în teologia sa cu eforturile lui Clement din Alexandria şi Origen de reconciliere a filosofiei păgâne cu revelaţia creştină. Este foarte probabil ca Otto să-şi fi atribuit lui însuşi, în mod tacit, rolul de mediator între *revelatio generalis* şi *revelatio specialis*, între gândirea religioasă indo-ariană şi cea semitică, între tipul oriental şi cel occidental de simțire mistică".[47]

Concluzii: continuități şi discontinuități

Prezentând ideile lui Rudolf Otto cu privire la sacru, Wilhelm Dancă scotea în evidență atât ceea ce îl apropie pe Mircea Eliade de teologul german, cât şi ceea ce îi diferențiază pe cei doi în abordarea fenomenelor religioase, pornind de la metodele de cercetare folosite: „lingvistica şi etnografia, istoria religiilor şi teologia, psihologia şi mistica, metafizica şi estetica; ambii fac o experiență indiană, şi unul, şi altul se străduiesc să instaureze un dialog între spiritualitatea occidentală şi cea orientală. Rudolf Otto urmează cu predilecţie calea filosofiei şi a teologiei, iar Mircea Eliade calea istoriei religiilor. Așadar, există unele puncte de vedere care îi unesc şi altele care îi

[46] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 45.
[47] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 46.

despart".[48]

În lucrările sale, savantul român foloseşte conceptul de „sacru" dându-i o interpretare proprie în comparație cu prezentarea lui Otto, care nu simte nevoia să definească acest termen. „Eliade adaugă la descrierea unui Otto, sau la cea a unui G. Van der Leeuw, o serie de categorii bazate pe conceptul de «hierofanie». Cu alte cuvinte, construieşte o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente".[49] În interpretarea lui Eliade, omul este definit prin faptul că posedă dimensiunea sacrului ca realitate adevărată. Conştiința unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Dacă Otto vedea sacrul doar în aspectul său nonrațional sau irațional, la savantul român definiția este mult mai amplă. „Sacrul, la Eliade, întemeiază, «o lume reală şi semnificativă». El *edifică* spiritul,

---

[48] Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Ed. Spandugino, București, 2022, p. 295. Julien Ries scria în legătură cu felul în care Eliade aborda sacrul din punct de vedere metodologic: „Cercetarea lui Mircea Eliade își propune să surprindă sacrul în totalitatea lui, printr-o metodă integrală, deopotrivă istorică, fenomenlogică și hermeneutică. Pentru el, misiunea istoriei religiilor este studierea lui *homo religiosus* văzut ca un om total. Opunându-se, pe de o parte, oricărei reducții a fenomenului religios la planul istoric, sociologic, etnologic sau psihologic, Eliade insistă, pe de altă parte, asupra necesității ca istoricul religiilor să folosească, să integreze și să îmbine rezultatele obținute prin diferitele metode de abordare a fenomenului religios. În acest mod, el a valorificat la maximum descoperirile referitoare la arhetip și simbol" (Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, pp. 72-73). În legătură cu metoda de cercetare a lui Mircea Eliade vezi: Adrian Boldișor, „Mircea Eliade şi istoria religiilor. Probleme de metodologie", în: *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariţiu" din Cluj-Napoca*, Seria Humanistica, IX, 2011, pp. 195-212.

[49] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 96. În altă parte, Culianu nota: „În ansamblu, cum am spus, Eliade aparține curentului fenomenologic reprezentat de R. Otto şi de G. Van der Leeuw, el ducând totuşi la o superioară desăvârşire diferite idei prezente la aceşti autori" (Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 121).

aşadar, căci, spune Eliade, «spiritul nu poate funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume», în timp ce la Rudolf Otto sacrul, prin forța sa de *mysterium tremendum*, induce în spirit numinosul pur, terifiantul copleşitor, latura negativă numai a absolutului".[50]

În demersul său, Eliade poate fi înțeles pornind de la ideile filosofice ale lui Husserl sau Heidegger, deşi faţă de acesta din urmă s-a delimitat adesea. Pe de altă parte, dacă pentru Émile Durckheim şi pentru şcoala franceză de sociologie, sacrul era un produs al conştiinţei colective şi o proiecţie a experienţei sociale[51], pentru Rudolf Otto caracterul numinos al sacrului

---

[50] Cezar Baltag, „Paradigma eliadiană (Postfaţă)", în: Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. *III*. *De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, pp. 337-338.

[51] William Paden a realizat o paralelă între Mircea Eliade şi Émile Durkheim, afirmând că „multe din Eliade ar trebui înțelese ca fiind în continuare cu larga tradiție durkheimiană, așa cum este transmisă în versiunea lui Mauss şi Roger Caillois. Cu mult înaintea lui Eliade, până la urmă, au fost durkheimienii care au vorbit de heterogenitatea modului de existență al sacrului şi profanului, al timpului şi spațiului sacru şi cum sacrul pretinde «a muri în condiția profană». Şi au fost ei cei care s-au străduit să stabilească modul în care sacralitatea a construit lumi create din material de mit şi ritual; şi au fost ei cei pentru care fenomenul religios trebuia să fie înțeles ca fapt la propriul nivel ireductibil" (William Paden, „Before «The Sacred» became theological: Rereading the Durkheimian Legacy", în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, p. 77. Pentru prima dată articolul a apărut în: *Religion and Reductionism*: *Essays on Eliade*, *Segal*, *and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, E.J. Brill, Leiden, 1994). Julien Ries scria despre legătura dintre Eliade și diferiți fenomenologi: „Din cercetarea lui Durkheim, Eliade reține mai ales opoziția dintre sacru şi profan (...). Mergând pe urmele lui Söderblom şi ale lui Otto, Eliade subliniază natura specifică a sacrului" (Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, p. 55). Și Florin Țurcanu nota în legătură cu acest subiect: „La Durkheim, sacrul era puterea ordonatoare care concentrează expresiile simbolice ale realităţilor sociale, nimic altceva decât «societatea ipostaziată şi transfigurată». Cucerit încă din tinerețe de gândirea lui Rudolf

decurge numai din negativitatea sa. Pentru Eliade, acest caracter se exprimă „din negativitatea şi pozitivitatea sa, deopotrivă, altfel spus, dintr-o *coincidentia oppositorum*".[52] Disciplina istoria religiilor are ca scop identificarea transcendentului în experiența umană, deoarece sacrul este un element din structura conştiinței umane, iar nu un stadiu al acesteia, aşa cum îl vedeau diferite discipline. Soluția se găseşte în structura spiritului uman, Eliade fiind convins că realul este prezent în lume. Pentru el, „omul este, din fericire, «condamnat» la *transcendență*. De *transcendență* nu poți «scăpa». Întreaga reflecție filosofică a lui Mircea Eliade se sprijină pe această, dătătoare de speranță, constatare".[53]

Și Natale Spineto prezintă ideile prin care Eliade se apropie, dar se şi diferențiază, de felul în care Rudolf Otto analizează fenomenul religios. Savantul de la Chicago „îl

---

Otto, Eliade face din sacru conținutul ireductibil al unei experiențe umane şi, totodată, o realitate supraumană, o manifestare a realului accesibilă lui *homo religiosus*. Ar fi deci sacrul, în al doilea înțeles al său, un echivalent al lui Dumnezeu? Eliade nu sugerează acest lucru. Concepția sa despre sacru combină, în schimb, acel «cu totul altul» din definiția lui Otto, cu propria lui viziune, cristalizată încă din tinerețe, despre realismul magic ce înconjoară şi străbate viața umană" (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Cu o prefață de Zoe Petre, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 469). Natale Spineto afirma despre legătura dintre Eliade și Durkheim: „Conceptul de «sacru», pe care Eliade îl descoperise, încă din perioada în când studia cu Nae Ionescu, în lectura operelor lui Rudolf Otto, interacționează în viziunea sa cu distincția între sacru și profan teoretizată de Émile Durkheim, distincție pe care savantul român o folosește, probabil, în formularea lui Roger Caillois – critică la adresa lui Durkheim, dar situată pe aceeași linie de gândire" (Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, Cu o corespondență inedită Mircea Eliade – Károly Kerényi, Traducere din limba italiană de Șerban Stati și Magdalena Ionescu, Controlul științific al traducerii: Radu Bercea și Florin Țurcanu, Ed. Curtea Veche, București, 2009, p. 64).

[52] Cezar Baltag, „Paradigma eliadiană (Postfață)", p. 338.

[53] Cezar Baltag, „Paradigma eliadiană (Postfață)", p. 340.

apreciază foarte mult pe Rudolf Otto, dar nu ştiu dacă împrumută ceva şi din kantianismul lui Otto”.[54] În interpretarea cercetătorului italian, Eliade foloseşte termenul „sacru” în două sensuri: pe de o parte, sacrul este o realitate ce nu poate fi „prinsă”, pe de altă parte, sacrul este un fenomen religios. Eliade poate fi comparat cu Otto pornind de la aceste două idei: sacrul ca realitate irecognoscibilă, *das Ganz Andere* a lui Otto, și sacrul ca manifestare religioasă, o realitate care, deși nu poate fi prinsă de om, este o manifestare a „totalei alterități”. „Cred că *Deus otiosus* poate fi într-o anumită măsură «prins», perceput. El ar putea fi considerat un fel de metaforă a acestei alterități absolute. Ideea sacrului ca totală alteritate este foarte prezentă la Eliade şi este unul din elementele care-l apropie de Otto. Al doilea element este, cred, importanța acordată experienței religioase. Otto vorbeşte despre sacru ca *fascinans*, *tremendum*, deci despre experiența sacrului trăită de om. Ideea dialecticii *hierofaniei* îi aparține lui Eliade. Elementul neokantian din gândirea lui Otto nu este foarte prezent la Eliade”.[55]

Într-o cercetare în care se apleca și asupra gândirii lui Mircea Eliade, António Barbosa da Silva susținea că Rudolf Otto folosește termenul „sacru” în două sensuri: fenomenologic

---

[54] Natale Spineto, „Despre Eliade şi Pettazzoni”, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliță în colaborare cu Paul Barbăneagră, Ed. Echinox, Cluj, 2001, p. 123.

[55] Natale Spineto, „Despre Eliade şi Pettazzoni”, p. 124. Pentru Otto, sacrul este „cu totul altul”. Problema apare atunci când trebuie să se găsească răspuns la întrebarea cum sacrul poate intra în orizontul experiențelor umane fără să se reducă la un obiect definibil și cum poate fi exprimat. „Otto răspunde la această problemă referindu-se la un *a priori* care i-ar îngădui omului să realizeze experiența religioasă. În opera lui Eliade nu este însă prezentă o referință directă la terminologia kantiană. Eliade își îndreaptă mai degrabă atenția spre «simbolurile expresive», pe care Otto le numește «obscure și insuficiente»” (Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, nota 22, pp. 218-219).

și ontologic. În primul sens, termenul se referă la calitățile de *tremendum* și *fascinans* ale experienței numinoase. În al doilea sens, el se referă la o existență în întregime în afara omului, cauza experienței religioase. Otto identifică această realitate ontologică cu Dumnezeul creștinilor. Eliade acceptă ambele înțelesuri ale termenului „sacru" și le întrebuințează cu primul înțeles, cu referire la calitățile sentimentului numinos ca un criteriu al fenomenului, activității sau experienței religioase.[56] În interpretarea lui Barbosa da Silva, în operele lui Eliade se poate distinge atât sensul fenomenologic, cât și cel ontologic: primul, când Eliade se referă la experiența numinoasă; al doilea, când „sacrul" este sinonim cu „Ființa" sau „Ultima Realitate". Cel mai des folosit este însă primul sens. Pornind de la aceste concluzii, Bryan Rennie este de acord cu evaluarea referitoare la abordarea sacrului din punct de vedere fenomenologic, dar contrazice ideea de abordare a sacrului ca termen ontologic. După Rannie, Barbosa da Silva „îl acuză pe Eliade atât că și-a asumat intenționalitatea corespunzătoare sacrului, cât și că nu a furnizat nicio dovadă în acest sens. Punctul meu de vedere este că Eliade nu oferă nicio dovadă pentru această presupunere, pentru că el nu o face".[57]

Ivan Strenski îl apropia pe Rudolf Otto de Cassirer, Levy-Bruhl și Lévi-Strauss, prin faptul că a căutat să găsească un mod *a priori* al spiritului uman care să facă posibilă experiența sacrului. Dacă exista un asemenea mod, atunci lupta

---

[56] António Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion*, *in General*, *and of M. Eliade's Phenomenological Approach*, *in Particular*, CWK Gleerup, Uppsala, 1982, pp. 147-148.

[57] Bryan Rennie, „The Ontology of the Sacred", în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, p. 83.

împotriva reducționismului era câștigată, fiind asigurat statutul ontologic al religiei. Eliade rezonează cu Otto în demersul de a demonstra autonomia religiei, pe care o leagă de experiență. În lucrarea *Sacrul și profanul* el își apropie demersul de cel al teologului german în dorința de a prezenta fenomenul religios în complexitatea lui. „Prin urmare, dincolo de ceea ce Eliade deduce de la cei mai devreme («naivi») fenomenologi descriptivi ai religiei, el învață de asemenea din felul în care Otto a abordat «criza științelor umaniste». Eliade oferă ceea ce crede a fi profunzimea «umanistă» fenomenologiei descriptive a religiei, căutând să facă fenomenologia sa, ca a lui Otto, autonomă și experiențială".[58]

În concluzie, din analiza dialecticii sacru-profan la cei doi cercetători se poate observa că Mircea Eliade şi-a manifestat întotdeauna simpatia şi respectul față de Rudolf Otto. Cu toate acestea, felul în care ei percep sacrul este diferit: dacă Otto se opreşte doar la elementul irațional din ideea de divin, Eliade vede sacrul mult mai complex. Pentru el, manifestările sacrului, *hierofaniile*, pot fi definite cel mai bine prin conceptul de *coincidentia oppositorum*: realitatea transcendentă se manifestă în lumea noastră, obiectele rămânând în continuare ceea ce sunt. Dialectica sacru-profan este legată, în gândirea savantului român, de realitatea lui *homo religious*, omul total, pentru care sacrul este legat de transcendență.

[58] Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*: *Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Macmillan, London, 1987, p. 114.

Coincidentia oppositorum de la Sfântul Dionisie Areopagitul la Mircea Eliade

Introducere

Tema coincidenţei contrariilor ocupă un loc special în istoria umanităţii, ea putându-se regăsi în majoritatea religiilor lumii. Între scriitorii greci care au abordat acest subiect se numără Anaximandru, Plotin şi neoplatonicienii, în timp ce, în creştinism, Sfântul Dionisie Areopagitul este considerat teologul cel mai reprezentativ în acest sens. În perioadele mai noi, *coincidentia oppositorum* se găseşte în operele unor gânditori precum Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus sau Mircea Eliade. Indiferent de forma pe care o ia de-a lungul timpului, acest motiv animă spiritele atrase de ideea unirii într-un tot unitar a ceea ce pare, la o primă analiză, că se opune iremediabil.

Sfântul Dionisie Areopagitul

Deşi s-au scris mai multe lucrări valoroase despre persoana şi opera Sfântului Dionisie Areopagitul, discuţiile în jurul identităţii acestuia continuă să adune un mare număr de cercetători cu păreri contradictorii.[1] Între exegeţii care s-au

---

* În acest capitol am reluat și completat ideile din studiul: „Coincidentia oppositorum de la Sfântul Dionisie Areopagitul la Mircea Eliade", în vol.: *Teologie şi filosofie în opera Sf. Dionisie Areopagitul*, Vol. 1, Coordonator: Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2012, pp. 287-398.

[1] Majoritatea cercetătorilor îl situează pe autorul scrierilor areopagitice după secolul al V-lea al erei creştine, pornind de la faptul că ideile sale ar fi fost influenţate de neoplatonism. Vezi în acest sens: Ysabel De Andia, „Dionysius the Pseudo-Areopagite", în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Editor Jean-Yves Lacoste, Routledge, New York. London, 2005, pp. 439-443.

ocupat la noi în țară de persoana și opera Areopagitului se numără Pr. Gheorghe Drăgulin şi Pr. Dumitru Stăniloae. Primul, după o cercetare îndelungată a scrierilor Sfântului Dionisie, sublinia că teologia românească l-a păstrat pe Areopagit în sfera creștină, spre deosebire de cei care îl încadrau în filosofia neoplatonică. Mai mult chiar, Pr. Drăgulin îl identifica cu Dionisie Smeritul sau Exiguul. „*După concluziile cercetărilor noastre, acesta este smeritul monah născut în Dobrogea de astăzi, călugărit în ţară sau la Constantinopol şi mort la Roma* (pe la 555), după o viaţă exemplară miruită cu harul genialităţii şi al sfinţeniei. Se pare că a venit timpul când *între Dionisie «din Roma» sau «din Tomis» şi Dionisie «din Atena» să se pună semnul identităţii*”.[2]

În „Introducerea” la *Operele complete* ale Sfântului Dionisie Areopagitul, după ce se referea la cercetările în domeniu ale înaintaşilor, Pr. Stăniloae contesta teza influenței neoplatoniciene în lucrările areopagitice. Acest lucru, alături de circulația mare pe care scrierile le-au avut în lumea ortodoxă, „ne fac să înclinăm mai mult spre ideea apariției lor în Răsăritul creștin chiar de la începuturile lui sau spre ideea că ele sunt de la însuşi Dionisie Areopagitul, deşi nu e cu totul exclusă posibilitatea de a avea ca autor pe unul dintre călugării sciţi din secolul VI sau, poate, chiar pe Dionisie Exiguul”.[3]

---

[2] Preot Dr. Gheorghe I. Drăgulin, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul* (*Exiguul*). *Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine şi a celei străromâne*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991, p. 42.

[3] Pr. Dumitru Stăniloae, „Introducere”, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 7. La finalul însemnărilor sale, Pr. Stăniloae nota: „pentru toate motivele amintite, ţinem să spunem că vrem să păstrăm numele de Dionisie Areopagitul pentru autorul acestor scrieri. Chiar dacă autorul lor ar fi cineva de mai târziu, dacă el a ţinut să-şi dea acest nume,

Persoana şi opera Sfântului Dionisie Areopagitul sunt de o importanţă covârşitoare în istoria creştinismului, ocupând un loc aparte în domeniile asceticii şi misticii. Deși mistica s-ar fi dezvoltat pe temeiuri evanghelice și apostolice și fără Sfântul Dionisie, el „i-a dat, odată cu profunzimea umană, şi înţelegerea filosofică, transpusă în veşmântul terminologic şi conceptual al vremii, şi fundamentele teoretice care au făcut ca fenomenul mistic să nu rămână o simplă izbucnire şi lucrare personală a câtorva aleşi sau singuratici, ci o problematică şi o preocupare generală a vieţii şi preocupărilor creştine, dorite de mulţi, deşi atinsă numai de puţini”.[4]

Opera Sfântului Dionise Areopagitul poate fi pusă sub semnul catafaticului şi apofaticului.[5] După ce în lucrarea *Numirile dumnezeieşti* prezentase modul în care se poate vorbi despre Dumnezeu folosind afirmaţiile, în *Teologia Mistică* Sfântul Dionisie descrie modul paradoxal în care se poate teologhisi despre Dumnezeu: „Treime mai presus de fiinţă, Supradumnezeule, Susţinătorul înţelepciunii dumnezeieşti a creştinilor, îndreptează-ne spre vârful mai presus de cunoaştere şi de exprimare şi culminant al raţiunilor unde misterele simple, frumoase, absolute şi neschimbate ale teologiei sunt acoperite în chip supraluminos în întunericul tainic ascuns, supraluminând supraarătarea lor în cel mai mare întuneric şi umplând minţile fără vedere în chip cu totul nearătat şi nevăzut de strălucirile

îi respectăm voinţa şi e vrednic pentru această mare operă de apelativul de Sfânt, ca ceilalţi Părinţi bisericeşti” (Pr. Dumitru Stăniloae, „Introducere”, p. 13).

[4] Ioan Gh. Savin, *Mistica şi ascetica ortodoxă*, Cu un Cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Ed. Eparhială, Sibiu, 1996, p. 118.

[5] „Dionisie a fost primul, în a sa *Teologie mistică*, care a sistematizat relaţia dintre teologia afirmativă sau catafatică şi teologia negativă sau apofatică şi apoi să propună o teorie riguroasă a negaţiei” (Ysabel De Andia, „Negative Theology”, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 1111).

suprafrumoase".[6] Afirmaţiile cu referire la Dumnezeu, aşa cum sunt prezentate numele Divinităţii în scrierile areopagitice anteriore, sunt completate acum cu negaţii, deoarece „negaţiile cu referire la El nu se opun afirmaţiilor".[7] Însă acest adevăr, al alăturării afirmaţiilor şi negaţiilor, este greu de înţeles şi de acceptat de mintea omenească, mai ales în cazul celor neiniţiaţi în tainele dumnezeieşti. Aceştia cred că totul se poate explica în mod logic, contradicţia între termeni fiind, pentru ei, un impas în gândire. Dumnezeu este însă „mai presus de toate privaţiunile şi de toată negaţia şi afirmaţia"[8], chiar dacă Lui I se pot atribui, la fel de bine, ambele. Pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu, omul trebuie să pătrundă în întunericul mai presus de lumină, aşa cum se desprinde din paginile *Sfintei Scripturi*, atunci când este descris urcuşul lui Moise pe munte. „În acest întuneric supraluminos (mai presus de lumină) dorim noi să ajungem şi să vedem şi să cunoaştem prin nevedere şi neştiinţă ceea ce e mai presus de vedere şi cunoştinţă, neputând fi văzut, nici cunoscut".[9]

---

[6] Sfântul Dionisie Areopagitul, „Teologie mistică", în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 247. „Obţinută pe calea extraordinară a creaţiei divine, cunoaşterea mistică ia forma extazului, adică a depăşirii fiinţei noastre fizice, pentru a putea intui sau cunoaşte imediat, fără simbol şi fără imagini – într-un mod inefabil – fiinţa divină. E cea mai înaltă formă de cunoaştere, cunoaşterea deiformă în care noi devenim una cu Dumnezeu, prin acel mijloc uman care este spiritul nostru, raţiunea. Nous-ul devine asemenea lui Dumnezeu, prin participare, cum sună expresiile cunoscute ale Areopagitului. Această cunoaştere nu e îngăduită decât celor aleşi, celor desăvârşiţi, celor care au ajuns la îndumnezeire, *theosis* sau la desăvârşire" (Ioan Gh. Savin, *Mistica şi ascetica ortodoxă*, p. 121).

[7] Sfântul Dionisie Areopagitul, „Teologie mistică", p. 247.

[8] Sfântul Dionisie Areopagitul, „Teologie mistică", p. 247.

[9] Sfântul Dionisie Areopagitul, „Teologie mistică", p. 248. În *Scoliile* sale, Sfântul Maxim Mărturisitorul nota: „a ajunge sub întunericul dumnezeiesc înseamnă a vedea şi cunoaşte prin nevedere şi necunoştinţă pe Cel mai presus de vedere şi cunoştinţă, chiar prin a nu vedea, nici a cunoaşte; căci aceasta

Pe Cel mai presus de fiinţă Îl putem cunoaşte numai prin înlăturarea celor ce sunt, urcând din treaptă în treaptă, din negaţie în negaţie, spre întunericul supraluminos. În cercetările unor exegeţi s-a accentuat faptul că Sfântul Dionisie Îl numește pe Dumnezeu „întuneric”, deoarece El este total necunoscut. Dar nici acest termen nu I se poate atribui în totalitate lui Dumnezeu. „El e dincolo de întuneric şi dincolo de lumină, dar nu în sens privativ, ci ca mai presus de ele. El e întunericul supraluminos”.[10] Dumnezeu nu e lipsit de viaţă, de minte, de raţiune, dar nu e nici trup. Nu e sensibil şi nu are nimic din ceea ce este material. Nu e lipsit de putere, dar nici supus slăbiciunilor. Nu este supus schimbărilor şi nu are nimic din cele ce aparţin lumii sensibile. Dumnezeirea nu este nici suflet sau minte sau închipuire sau opinie, nici rațiune sau înțeles. „Nici nu se spune, nici nu se înţelege. Nu e nici ochi, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare, nici nu stă, nici nu se mişcă, nu are nici linişte. Nu e nici putere, nici lumină. Nici nu vieţuieşte, nici nu e viaţă. Nu e nici fiinţă, nici veac, nici timp, nici nu există atingere spirituală a ei. Nu e nici ştiinţă, nici adevăr, nici împărăţie, nici înţelepciune. Nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaştem noi. Nici fiime, nici părinţime, nici altceva din ale noastre sau ale altcuiva dintre existenţele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existenţele, ca existenţă. Nu e nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoştinţă. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmaţiile şi

---

este, zice, a vedea şi cunoaşte cu adevărat” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Scolii la Despre Teologia mistică”, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 252).

[10] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ediţia a doua, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 95.

negaţiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă este mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; şi mai presus de toată negaţia, ca cea care le depăşeşte pe toate, care e simplu dezlegată de toate şi dincolo de toate".[11]

---

[11] Sfântul Dionisie Areopagitul, „Teologie mistică", pp. 249-250. Pornind de la aceste afirmații, Sfântul Maxim Mărturisitorul concluziona: „Să nu te tulbure acest capitol şi să socoteşti că acest bărbat huleşte pe Dumnezeu; căci scopul lui este să arate pe Dumnezeu nefiind nimic din cele ce sunt, ci mai presus de cele ce sunt; căci dacă El a produs toate creându-le, cum poate fi socotit ceva din cele ce sunt?" (Sf. Maxim Mărturisitorul, „Scolii la Despre Teologia mistică", p. 254). „Deci e cu putinţă să căutăm a spune că întâi vorbeşte despre lumină în mod absolut şi că nu e în ea nicio rătăcire posibilă ca în fiinţele îngerilor, ci e adevăr absolut prin sine şi adevăr necauzat. Iar de cele următoare, că nu sunt nici din cele spre ceva, cum e lumina ce se preface din întuneric, schimbându-se din lumina virtuală în lumina actuală, din relaţiile dintre lumină şi întuneric; căci nu e nici întuneric, nici lumină; de aceea nici nu se preface prin opoziţie din ceea ce e virtual rătăcire în adevăr actual. Căci toate acestea sunt cele de al doilea faţă de El (posterioare lui), provenind în mod providenţial din El; deci nu este nimic din cele (care să fie) de la El" (Sf. Maxim Mărturisitorul, „Scolii la Despre Teologia mistică", p. 254). Și Pr. Stăniloae se referă la depășirea negațiilor și afirmațiilor când se vorbește despre Dumnezeu: „Deci, în unirea cu lumina mai presus de fire mințile curățite primesc în același timp cunoștința că ea e cauza tuturor, ceea ce le îndeamnă să o exprime în termenii afirmativi ai unor atribute ce pot fi considerate cauzele însușirilor din lume. În această experiență apofatică sunt date deci toate: experiența lucrărilor lui Dumnezeu, conștiința ființei Lui, care depășește orice accesibilitate, neputința exprimării deplin adecvate a acestor lucrări, evidența că ele sunt cauzele lucrurilor și, ca atare, pot fi exprimate în termeni analogi cu însușirile lucrurilor și, totodată, necesitatea de a corecta aceste exprimări intelectuale afirmative prin negarea lor. În orice caz, în experiența mai presus de înțelegere a lucrărilor lui Dumnezeu e dată și experiența lor în calitate de cauze ale lucrurilor și deci necesitatea de a exprima ceea ce se experiază atât în termeni afirmativi cât și negativi, odată cu conștiința că lucrurile înseși sunt mai presus de acești termeni. Termenii negativi singuri sunt tot așa de insuficienți ca și cei afirmativi. Totdeauna trebuie făcută o sinteză între ei. Dar la baza acestei sinteze stă o experiență care depășește atât termenii afirmativi cât și pe cei negativi ai ei. Dumnezeu

Explicând aceste idei paradoxale pentru mintea omenească, Pr. Stăniloae pornea de la afirmațiile dionisiene după care Dumnezeu nu e nici unul, nici adevăr, nici bunătate, nu are nici caracter mărginit şi cauzat, aşa cum știm noi, nici cunoştinţă ca a noastră. Nu este nici Tată, Fiu și Duh așa cum cugetă oamenii la acestea. Toate sunt negate nu pentru că nu se găsesc în Dumnezeu, ci pentru că nu sunt conform cugetării noastre, fiind mai presus de cele mai înalte afirmații. „Nu se poate spune că Dumnezeu nu e toate acestea, ci le negăm doar forma şi gradul în care le cunoaştem noi, mărginirea, caracterul supus înţelegerii noastre. Când pornim în cunoaşterea lui de la afirmaţii, trebuie să negăm cele ce sunt străine de El sau însuşirile lumii văzute şi mărginite. Când voim însă să ne ridicăm la cea mai mare înălţime a lui Dumnezeu, trebuie să pornim chiar de la negarea celei mai de bază afirmaţii, renunţând a vorbi chiar de existenţa Lui”.[12] Însă este mai simplu să I se nege lui Dumnezeu însușirile nespirituale decât cele spirituale.

Pe linia teologiei afirmațiilor și negațiilor, tratatul de *Teologie mistică* al Sfântului Dionsie se dovedeşte a fi o operă în continuarea celorlalte atribuite Areopagitului, completând și depășind clasificările numelor divine și ierarhiilor. „Ea subliniază transcendenţa radicală a naturii divine şi prevede unirea mistică în termeni de necunoaştere (*agnosis*)”.[13] În acest sens, Mircea Eliade nota: „Pentru întâia dată în istoria mistică creștină, aflăm expresiile «neştiinţa» și «necunoașterea divină»,

---

are în Sine atât ceea ce corespunde termenilor afirmativi cât și ceea ce corespunde termenilor negativi, dar într-un mod superior acestora. Iar acesta e un fapt de experiență, nu de simplă speculație” (Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 94).

[12] Pr. Dumitru Stăniloae, „Note la Teologia mistică”, în: Sfântul Dionsie Areopagitul, *Opere complete*, p. 256.

[13] Donald F. Duclow, „Dionysius the Areopagite”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 4, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, p. 357.

privind înălțarea sufletului spre Dumnezeu”.[14]

Opera Sfântului Dionisie Areopagitul a influenţat, de-a lungul timpului, gândirea multor teologi din Răsărit şi din Apus, fiind tradusă de timpuriu în limba latină. A fost retradusă în secolul al IX-lea de Ioan Scottus Eriugena (810-890), conducătorul Şcolii palatine din Franţa în timpul regelui Carol Pleşuvul, care primise scrierile areopagitice de la împăratul bizantin Mihail Balbul. Alături de aceste lucrări, Eriugena a făcut cunoscute Occidentului şi părţi din operele Sfinţilor Grigorie de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul. Cu toate aceste traduceri ale Părinţilor răsăriteni în limba latină, „singura înrâurire orientală semnificativă asupra teologiei occidentale a fost cea a lui Dionisie (Pseudo-)Areopagitul”.[15]

Meister Eckhart

Meister Eckhart (1260-1327) a fost considerat „făuritorul misticii germane”[16], deşi şi până la el au existat

---

[14] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1992, p. 61.

[15] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase. III*, p. 61. Vorbind despre scrierile Areopagitului și despre *Scoliile* Sf. Maxim Mărturisitorul la aceste lucrări, Eliade nota: „De fapt, acest corpus – originalul şi comentariile lui Maxim Mărturisitorul – este textul lui Dionisie, care a influenţat gândirea şi numeroşi mistici şi teologi occidentali, de la Bernard de Clairvaux şi Toma din Aquino până la Nicolaus Cusanus” (Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase. III*, p. 62). Apreciind influenţa Sfântului Dinisie în Occident, Donald F. Duclow scria: „Corpusul dionisiac a devenit o sursă majoră pentru gânditorii speculativi, incluzându-i pe Ioan Scottus Eriugena, Albert cel Mare, Toma d'Aquino şi Nicolaus Cusanus. Probabil cea mai importantă a fost influenţa lui Dionisie asupra teologiei mistice, evidentă la victorini, la renani, la misticii englezi şi la Ioan al Crucii” (Donald F. Duclow, „Dionysius the Areopagite”, pp. 357-358).

[16] Ioan Gh. Savin, *Mistica apuseană*, Cu un cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Ed. Eparhială, Sibiu, 1996, p. 105. Mircea Eliade îl prezenta pe

mistici germani. „Meister Eckhart, *preot*, *frunte a misticii germane*, astfel repetă de obicei dicţionarele şi manualele. Fără îndoială, dacă prin asta se înţelege mistica ce-i poartă amprenta şi care începe cu el! Însă Germania mistică are şi alte nume, anterioare numelui său, cele mai mari aparţinând, de altfel, unor femei”.[17] Dacă până la Eckhart se afirma că adevărata mistică putea fi observată doar în mănăstiri, odată cu el optica se schimbă. „S-a vorbit despre «democratizarea» şi despre «secularizarea» experienţei mistice, fenomene ce caracterizează epoca de la 1200 până la 1600. Meister Eckhart este prin excelenţă teologul acestei noi etape din istoria misticismului creştin; el proclamă şi justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea teologică cu Dumnezeu, continuând să rămână în lume”.[18]

Încă de tânăr, Eckhart a făcut parte din ordinul Dominicanilor, la vârsta de 33 de ani fiind egumen la Erfurt şi vicar la Turingia. În anul 1302 îşi ia titlul de „magistru” la Paris, cel de „doctor” fiindu-i acordat un an mai târziu de Papa Bonifaciu al VIII-lea. În anul 1301 ajunge „provincial general” pentru întreaga Germania, după ce trecuse prin toate gradele ordinului de care aparţinea. În 1325 ocupă funcţia de profesor la Universitatea din Colonia, una dintre cele mai vechi instituţii de acest fel din Europa. „Această rapidă ascensiune dovedeşte marele prestigiu de care se bucura Magistrul în cadrul ordinului său, ca şi faima teologică de care se bucura în sânul întregii Biserici catolice”.[19] Însă, în anul 1326 este acuzat de erezie, fiind

---

Eckhart ca „un autor original, profund și greu de înțeles. El e considerat, pe bună dreptate, drept cel mai important teolog al misticii occidentale” (Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III*, p. 195).

[17] Jeanne Ancelet-Hustache, *Meister Eckhart şi mistica renană*, Traducere de Monica Jităreanu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1997, pp. 12-13.

[18] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III*, p. 196.

[19] Ioan Gh. Savin, *Mistica apuseană*, pp. 110-111.

obligat, un an mai târziu, să retracteze anumite păreri pe care le susţinuse. Bula papală prin care i se retrăgea acuzarea a fost dată la doi ani după moartea sa.

Principala contribuție a gândirii lui Eckhart se află în faptul că face o distincţie în sânul Divinităţii între „Dumnezeu" (Gott) şi „deitate" (Gottheit). Pornind de la operele lui Dionisie (Pseudo-)Areopagitul, care vorbea despre Dumnezeu ca „neant pur", Eckhart a dezvoltat cu precădere o teologia negativă. Pe această linie, originalitatea gândirii lui se regăsește în speculațiile mistice care erau diferite de cele scolastice. „Aceste speculaţii, nebuloase uneori, îndrăzneţe alteori, deschideau perspective noi în sânul cugetării teologice şi erau pe gustul epocii şi auditorului său din Germania, care se complăcea într-un fel de *panteism popular*, ieşit la suprafaţă din vechea sursă mistică a lui Eriugena Scotus, mai ales acum în această perioadă de disoluţie a scolasticii, care favoriza libertinajul în moravuri, şi anarhia în gândire, dar care înlesnea şi promova, mai ales, speculaţiile şi reveriile mistice".[20]

Meister Eckhart și-a scris opera în latină și germană. „Opera scolastică – în latină, limba universală a Bisericii şi a savanţilor, limbă conceptuală, precisă, tehnică, de multă vreme rodată ca instrument al construcţiilor intelectuale, teologice ori filosofice. Misiunea de predicator şi opera mistică – mai cu seamă în germană, limbă vernaculară, a celor «neînvăţaţi» dar ardenţi, limbă în formare, a cărei plasticitate Eckhart o folosește cu strălucire pentru a transpune termenii doctrinei şi ai experienţei mistice, pentru a face o sinteză între doctrina lui Dionisie Areopagitul, pe linia lui Albert cel Mare şi Toma din Aquino, şi cea a lui Augustin, între «întoarcerea sufletului» în propria-i adâncime – augustinianul *regressus animae* – şi

[20] Ioan Gh. Savin, *Mistica apuseană*, p. 111.

extazul dionisian”.[21] Opera sistematică poartă numele de *Opus tripartitum*, din care s-au păstrat unele părţi: *Prologul* la *Opus tripartitum*, *Proemium* la *Opus tripartitum*, *Prologul* la *Opus expositionum*, *Comentariu la Geneză*, *Comentariu la Exod*, *Comentariu la Eclesiast* şi *Comentariu la Cartea înţelepciunii*.

După Eckhart, există mai multe obstacole care stau în calea unirii cu Dumnezeu, între care se numără diviziunile dintre „eu”-„tu”, „om”-„Divinitate”, „subiect”-„fiinţare”. Aceste piedici pot fi depăşite doar atunci când omul renunţă la pofte, la cunoaştere şi chiar la voinţă, realizând o sinteză totală în sine. Numai în asemenea situaţii sufletul se poate uni cu Divinitatea, anulând diversitatea. Totul trebuie să înceteze în momentele de extaz mistic. Acesta este sensul coincidenţei contrariilor, aşa cum se desprinde din opera lui Eckhart.

În gândirea Sfântului Dionisie Areopagitul, la Dumnezeu se poate ajunge și prin teologia apofatică. Acest demers este continuat şi de teologul german. Dacă pentru Sfântul Dionisie, Dumnezeu este un neant pur, „Eckhart dezvoltă această temă cu o supraabundenţă de nemaiauzite negaţii”.[22] Omul este creat de Dumnezeu, el fiind îndemnat să atingă principiul suprem. Unirea mistică reprezintă o reîntoarcere la deitatea nemanifestată, starea

---

[21] Anca Manolescu, „Procesul sărăciei spirituale”, în: Meister Eckhart, *Despre omul nobil*, *cupa din care bea regele*. *Tratate*, Traducere din germana medievală şi note de Gabriel H. Decuble, Cuvânt înainte de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 9-10. Aceeași idee era susținută și de Thomas F. O’Meara: „Lucrările profesorale ale lui Eckhart în latină, împreună cu predicile sale populare în germană, dezvoltă un unic sistem care este o metafizică religioasă a spiritului-în-proces. Aici, spiritul are o dublă semnificaţie. Într-o abordare îndrăzneaţă a misticismului apofatic, Eckhart apără alteritatea fiinţei divine, acea «pustietate» care pentru noi nu este nimic” (Thomas F. O’Meara, O.P., „Eckhart, Johannes”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Volume 4, p. 580). Cealaltă manifestare a spiritului este personalitatea umană.

[22] Jeanne Ancelet-Hustache, *Meister Eckhart şi mistica renană*, p. 46.

primordială de dinainte de creaţie. Gândirea lui Eckhart a fost apropiată de panteism sau de monism, deşi el păstrează ideea unei deosebiri între suflet şi Dumnezeu. „Tot efortul lui Eckhart, dar şi dificultatea sa, constă în explicarea în termeni logici, cu riscul de a-i face să se spargă, a ceea ce depăşeşte gândirea discursivă; în a demonstra cu argumente, plecând de la credinţă şi de la Sfânta Scriptură, sprijinindu-se pe autorii cei mai diverşi, în special pe Sfântul Augustin şi «Fratele Toma», în ce constă această uniune a sufletului cu Dumnezeu şi cum se înfăptuieşte ea. Pentru acest intelectual, o cercetare atât de pasionată va fi debuşeul iubirii sale, aşa cum e la alţi mistici bâlbâiala cântărilor nupţiale”.[23]

Dacă Meister Eckhart se apropie prin scrierile sale de mai mulţi gânditori şi filosofi din trecut, între care se numără Platon, Plotin, Sfinţii Grigorie de Nyssa şi Dionisie Areopagitul, el a influenţat pe misticii renani și pe Nicolaus Cusanus. „De asemenea, Martin Luther i-a admirat pe aceştia și pe alți mistici ai școlii germane din sec. al XIV-lea, dar, din cauza condamnării papale, i-a cunoscut doar din colecţii anonime. După 1800, gânditorul german Franz von Baader a reabilitat un număr de mistici, incluzându-l şi pe Eckhart, care apoi l-a influenţat pe Hegel şi, într-un sens mai larg, pe Schelling. În sec. al XX-lea, cercetarea a descoperit mai multe lucrări ale lui Eckhart, a folosit metode critice pentru a le verifica și înțelege și a completat imaginea unui geniu de o profunzime extraordinară. Martin Heidegger, psihologi jungieni şi freudieni, precum şi cercetători asiatici au găsit pe Eckhart ca o voce de neocolit în filosofie, teologie şi în viaţa personală”.[24] Într-o interpretare mai largă,

---

[23] Jeanne Ancelet-Hustache, *Meister Eckhart și mistica renană*, p. 57.

[24] Thomas F. O'Meara, O.P., „Eckhart, Johannes”, p. 580. Despre influențele lui Eckhart vorbește și Jeanne Ancelet-Hustache: „Fără îndoială, doctrinele din care s-a format învăţătura lui Eckhart, cele ale unor Platon şi Aristotel, Plotin şi Proclus, Augustin şi Dionisie, Bernard de Clairvaux şi Toma

prin ideile pe care le-a promovat, „Eckhart poate deveni chiar budist anonim sau yogin hindu”.[25]

Nicolaus Cusanus

Nicolaus Cusanus (1401-1464) „va uni scolastica stagnantă a Evului Mediu cu optimismul ştiinţific al Renaşterii care apărea şi prin aceasta creează o sinteză şi o încheiere a diferitelor curente medievale. Gândirea lui este cu mai multe înţelesuri prin faptul că el încearcă să încadreze ideile noi în contextul concepţiei vechi despre lume. Efectul devine acelaşi ca mai târziu în pietism”.[26] Fără a renunța în demersul său la concepțiile mai vechi, el se dovedește a fi în același timp un deschizător de drum.

---

d'Aquino, nu au nimic de-a face cu geniul germanic. Dar Eckhart a extras din ele şi a dus la limită ceea ce se potrivea cel mai bine naturii sale. În el se găseşte cristalizată mistica răspândită în gândirea germană şi, de asemenea, veşnica nemulţumire, nostalgia după altceva, nevoia de a fi altfel, de a-şi depăşi limitele, de a uita toate felurile de a fi pentru a se înstrăina în ceva mai înalt ca sinele propriu. Eckhart credea din tot sufletul său în Dumnezeu cel în trei Persoane, dar deja prefera să-l numească în termeni mai puţin precişi. Va veni o zi în care oamenii din ţara lui, uitându-i numele, îl vor identifica cu Totul, Universul, Imanentul, Absolutul. Germania şi-a găsit cea mai bună expresie în muzica ce rupe toate ancorele pentru a-l arunca pe om într-un spaţiu fără dimensiuni, în care acesta se pierde, îmbătat şi fericit. Când citim fraza din bulă – «A voit să ştie mai mult decât i se cuvenea» – putem oare uita că personajul în care Germania s-a recunoscut cel mai bine, de secole, e acel Faust a cărui dramă esenţială este cea a cunoaşterii? Natura lui Eckhart deja ascunde pericolele care îl vor împinge pe omul de la Worms şi de la Wittenberg să se arunce cu speranţă nebună în Dumnezeu aşa cum alţii se adâncesc în disperare” (Jeanne Ancelet-Hustache, *Meister Eckhart şi mistica renană*, p. 182).

[25] Annette Wilke, „Meister Eckhart”, în: *The Brill Dictionary of Religion*, Volume III, M-R, Edited by Kocku von Stuckrad, Translated from the German by Robert R. Barr, Brill, Leiden. Boston, 2006, p. 1211.

[26] Pr. conf. dr. Ştefan Sandu, *Istoria dogmelor. Vol. II. Istoria dogmelor în Evul Mediu*, Ed. Bren, Bucureşti, 2002, p. 162.

În anul 1414, Cusanus a cunoscut opera lui Meister Eckhart, pentru ca, începând cu 1416, să studieze la Heidelberg și, doi ani mai târziu, la Padova. În 1425 a ajuns la Köln, unde a studiat filosofia şi teologia cu Heymerich von Kamp, intrând în contact cu opera Sfântului Dionisie Areopagitul.[27] Pornind de la teologia negativă a acestuia, „Heymerich vorbea în lecţiile sale despre necesitatea de a străbate umbra negaţiei, pentru a ajunge la lumina adevăratei cunoaşteri. Tot el obişnuia să-şi ilustreze teoriile prin simboluri geometrice, în particular prin cel al cercului, înţelegând, de exemplu, unitatea fiinţei necreate în raport cu multiplicitatea creaturilor după modelul cercului ca

[27] Despre descoperirea Sfântului Dionisie şi a lui Meister Eckhart de către Cusanus și despre ideile pe care le-a dezvoltat acesta în lucrările sale sub influența celor doi, Eliade nota: „Nicolaus Cusanus a descoperit foarte devreme scrierile lui Meister Eckhart şi ale (Pseudo-)Areopagitului; aceşti doi teologi mistici i-au orientat şi hrănit gândirea. Dar cultura sa universală (stăpânea matematicile, dreptul, istoria, teologia, filosofia), profunda originalitate a metafizicii sale şi cariera lui eclesiastică excepţională fac din Nicolaus Cusanus una din figurile cele mai complexe şi mai captivante din istoria creştinismului” (Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III*, p. 207). Aceeași legătură între Sfântul Dionisie Areopagitul, Meister Eckhart și Nicolaus Cusanus o evidențiază și Jeanne Ancelet-Hustache: „Formula filosofiei cusane, *coincidentia oppositorum*, decurge direct din coincidența atributelor în Dumnezeu la Meister Eckhart. Nicolaus Cusanus o dezvoltă în cele mai celebre lucrări ale sale: *Despre ignoranța doctă* (1440) și *Apologia doctei ignoranțe* (1449). Întreaga știință umană e conjecturală și se însoțește cu neștiința. Demersul spiritului uman în căutarea cunoașterii nu se justifică decât dacă, știindu-și limitele, acesta recunoaște infinita grandoare divină. Esența lucrurilor rămâne, deci, necunoscută, însă intuiția, în care iubirea și cunoașterea nu sunt decât una, depășește toate contradicțiile care își găsesc dezlegare în Dumnezeu. Regăsim la Nicolaus Cusanus, pentru numirea lui Dumnezeu, expresiile familiare ale lui Dionisie și Meister Eckhart: «deșert» și «liniște», «abis insondabil», «neant»” (Jeanne Ancelet-Hustache, *Meister Eckhart şi mistica renană*, pp. 166-167).

sinteză a tuturor poligoanelor înscrise în el”.[28] Adevăratul contact cu opera Sfântului Dionisie Areopagitul va avea loc în jurul anului 1437, fapt ce îi va schimba lui Cusanus modul de a gândi şi a scrie. Această întâlnire avea loc într-un context bisericesc şi politic special. Cusanus a făcut parte din Conciliul de la Basel (1431-1437), ca avocat al lui Ulrich von Manderscheid, pledând împotriva deciziei papei de a-l depune pe acesta din scaun. În conflictul dintre papă şi conciliarişti, Cusanus a fost de partea acestora din urmă, aşa cum se observă din lucrarea pe care a prezentat-o în fața conciliului în anul 1433: *De concordantia catholica*. În 1437 a scris *De reparatione kalendarii* în care se vede o schimbare, Cusanus susţinând de această dată papalitatea. În acest an primeşte misiunea din partea papei Eugeniu al IV-lea de a merge la Constantinopol în vederea pregătirii Conciliului de la Ferrara. Acum intră în contact cu gândirea antică a grecilor, cu diferite texte mistice greceşti şi, mai ales, cu opera Sfântului Dionisie Areopagitul. „Pe vasul care-l aducea înapoi în Italia împreună cu oaspeții Răsăritului, Cusanus are revelația fulgurantă a *coincidenței contrariilor*, cheia întregii sale filosofii și evenimentul hotărâtor al biografiei sale spirituale”.[29]

Revelaţia pe care a avut-o la întoarcerea pe mare, un „dar” de la Dumnezeu, a fost prezentată în cea mai cunoscută lucrare pe care o va redacta în anul 1440: *De docta ignorantia*. Acest concept îl va însoți pe tot parcursul vieții, fiind urmat în toate acțiunile întreprinse de acum înainte în sprijinul bisericii. „Toate aceste dezordini şi suferinţe cronice ale veacului par să

---

[28] Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus”, în: Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, I, Ediţie bilingvă, Studiu introductiv, traducere şi note de Mihnea Moroianu, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, p. 23.

[29] Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus”, p. 29.

fi jucat un rol deloc neglijabil în conturarea tendinţei fundamentale care străbate ca un laitmotiv atât activitatea practică de jurist, teolog şi cardinal, cât şi numeroasele dialoguri şi tratate ale acestui genial precursor al lui Leibniz: căutarea prioritară a *armoniei*, a împăcării dintre guvernanţi şi guvernaţi, dintre curentul conciliar şi cel papal, dintre diversele confesiuni creştine, la limită dintre diversele religii monoteiste pe care dialogul interreligios le-ar fi putut apropia una de alta – aceasta era convingerea lui nestrămutată – pentru a face să înceteze sfâşierea reciprocă. *Concordantia catholica*, în termeni de filosofie politică, *Coincidentia oppositorum*, în limbaj metafizico-teologic: iată ceea ce l-a făcut să negocieze până în ultimul moment o aplanare a conflictului dintre cele două tabere de la Basel, ceea ce l-a determinat să meargă la Constantinopol, să se implice atât de mult în readucerea husiţilor în sânul catolicismului, să lupte cu atâta zel pentru a câştiga sprijinul principilor germani în conflictul dintre papă şi conciliu, să se manifeste ca un adevărat «înger al păcii», aplanând certurile, împăcând adversarii în cadrul marii sale legaţii germane, în sfârşit – să se consacre cu atâta abnegaţie administrării statelor pontificale în calitate de prieten şi confident al papei Pius II”.[30]

Ideile lui Cusanus cu privire la *concordantia* îşi au baza în teologia negativă dezvoltată de Sfântul Dionsie Areopagitul. Pe urmele acestuia, pornind de la teologia afirmativă, Cusanus susținea că niciun nume nu i se potriveşte lui Dumnezeu decât în raport cu întreaga creaţie, „chiar şi în ceea ce priveşte acele nume cu totul sacre în care sunt tăinuite cele mai mari mistere ale cunoaşterii lui Dumnezeu, nume ce se află la evrei şi la caldeeni, dintre care niciunul nu-l semnifică pe Dumnezeu decât conform unei priorităţi particulare, în afară de acel nume din

[30] Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus”, pp. 20-21.

patru litere – care sunt *ioth*, *he*, *vau*, *he* –, nume (...) ca fiind cel propriu şi inefabil”.[31] În această prezentare se observă importanţa teologiei negative, fără de care teologia afirmativă nu poate exista, decât dacă Dumnezeu este adorat drept creatură, semn al idolatriei. „Iar din acestea este limpede în ce fel sunt adevărate negaţiile în chestiunile teologice, în timp ce afirmaţiile sunt insuficiente, şi, nu mai puţin, că negaţiile, îndepărtând lucrurile mai imperfecte de la cel perfect, sunt mai adevărate decât celelalte”.[32]

Principiul de bază al gândirii lui Cusanus poate fi pus sub semnul „ignoranţei docte”, aşa cum este şi titlul tratatului pe care-l scrie la întoarcerea din Constantinopol. Pentru Cusanus, chiar şi cunoaşterea referitoare la lumea înconjurătoare nu ajunge să atingă cea mai înaltă treaptă. Înțelegerea acestui lucru conduce la *docta ignoratia*. „Nimic altceva nu va fi atunci mai de preţ pentru un om, chiar foarte dedicat ştiinţei, decât faptul de a fi socotit foarte doct în însăşi propria-i ignoranţă. Şi cu atât va fi cineva mai doct, cu cât va şti despre sine că este mai ignorant”.[33] Această idee este o prelungire a gândirii Sfântului

---

[31] Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, Ediţie bilingvă, Ediţie îngrijită, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Andrei Bereschi, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, p. 177.

[32] Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, p. 189.

[33] Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, p. 33. În altă parte, Cusanus nota: „exactitatea adevărului luminează în chip incomprehensibil în negura ignoranței noastre. Aceasta este acea doctă ignoranță pe care o căutăm și prin care, numai prin ea (...) putem să ne apropiem de infinita bunătate a Dumnezeului maxim și uni-trin, anume potrivit nivelului nostru de învățare în ignoranță, astfel încât să îl putem slăvi întotdeauna din toate puterile noastre pentru că ni s-a înfățișat ca incomprehensibil, El mai presus de toate în veci binecuvântat” (Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, p. 191). Docta ignoranță „este conștiința faptului că nu doar transcendența divină e cea care se sustrage demersului nostru cognitiv (aceasta fusese teza Areopagitului, pentru a cărui teologie negativă Cusanus nu obosește niciodată în a-și manifesta admirația), ci însăși cunoașterea noastră asupra lucrurilor acestei

Dionisie Areopagitul, care se referea în termeni asemănători când era vorba de cunoaşterea lui Dumnezeu. Totul se bazează pe comparaţii şi pe raporturi, cunoaşterea ajungând să fie în cele din urmă o necunoaştere. Mereu rămâne loc de „mai mult" în sânul cunoaşterii, fără a se ajunge vreodată la Absolut, care rămâne de necunoscut. Prin *docta ignoratia* a lui Cusanus se despart pentru totdeauna credința și cunoașterea așa cum erau înțelese până la el. „Încercarea făcută de Cusanus de a combina într-o sinteză diferitele curente se termină în contradicţia sa, adică faptul că credinţa şi cunoaşterea, teologia şi filosofia se despart, o deosebire care se adânceşte în timpul Renaşterii şi în timpul mai nou. Teologul şi învăţatul Nicolaus Cusanus, care a lucrat cu exactitate din punct de vedere filosofic şi ştiinţific, a înţeles prin urmare învăţătura despre Sfânta Treime şi Hristologia ca fundamente şi centre ale efortului adevărului constitutiv pentru fiinţa omului. Prin aceasta, el explică faptul că orice «progres» teologic este posibil numai în cunoaşterea începutului istoriei mântuirii în Creştinism".[34]

Pentru Cusanus, coincidenţa contrariilor reprezenta singurul mijloc prin care, depăşindu-se limitele raţiunii, se ajunge la Unitatea primordială. Astfel, „coincidența contrariilor, împreună cu docta ignoranță care o inspiră, reprezintă instrumentele care fac posibilă realizarea aspirației spre unitate fără abandonarea simultană a gândirii ca atare".[35] Acesta ar fi

---

lumi se produce prin aproximări care nu ajung niciodată să atingă adevărul însuși" (Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus", pp. 40-41). Cunoașterea asupra distanței dintre ce este un lucru și ce se cunoaște despre el poartă numele de *docta ignoranță*, fiind cunoașterea instruită asupră ei însăși. În cunoaștere pot exista numai trepte ale apropierii de cunoașterea adevărată, care este un atribut al lui Dumnezeu, Adevărul absolut.

[34] Pr. conf. dr. Ştefan Sandu, *Istoria dogmelor. Vol. II*, p. 166.

[35] Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus", p. 44. „Ce-i drept, *rațiunea*, a cărei

unul dintre punctele care-l distanţează pe Cusanus de Eckhart, pe care îl citise şi-l aprofundase de-a lungul vieţii.

Raţiunea, rămânând legată de simţuri, este stăpânită de diversitate şi multiplicitate, iar cunoaşterea se dovedeşte a fi necunoaştere. Intelectul este singurul care se ridică deasupra cunoaşterii obişnuite, apropiindu-se de intelectul divin, deşi nu se poate uni desăvârşit cu acesta. Dumnezeu va rămâne mereu deasupra tuturor contrariilor, toate fiind unite fără confuzie în El. Dacă Dumnezeu este „Maximul absolut", orice altă formulare cu „maxim" sau „minim" nu face decât să se îndepărteze de El. Trebuie ca maximul să coincidă cu minimul pentru ca Dumnezeu să fie „actualitate a tuturor potenţialităţilor". „Maximul este astfel unitatea absolută, care le cuprinde pe toate şi în care sunt toate, pentru că este maximul. Şi deoarece nimic nu i se opune, tot cu el coincide şi minimul".[36]

---

menire este să compare și să măsoare lucrurile și conceptele formate pe baza percepției lor, rămâne legată de simțuri, și prin aceasta indisolubil implicată în multiplicitate și opoziție. Nefiind o cunoaștere a adevăratei ființări, care este cea a Unității primordiale, ea este implicit non-cunoaștere. Dar aceasta nu înseamnă că ea ar fi lipsită de orice valoare și că, pentru a-L găsi pe Dumnezeu, omul trebuie să disprețuiască gândirea și simțurile: între rațiune și unirea cu realitatea ultimă acționează încă o forță mentală – *intelectul*, care mediază între ele, conferind și activității ancorate în relativ a celei dintâi sens și valoare pentru orice căutare a absolutului. Fără să atingă nici el unitatea ultimă (care e Dumnezeu sau «Intelectul divin»), intelectul se ridică totuși deasupra cunoașterii multiplicității, fiind o *imagine* a Intelectului divin. Din toate conținuturile cunoașterii raționale pleacă necesități intelectuale îndreptate de la multiplicitate spre unitate, de la contrarii spre coincidența lor" (Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus", pp. 44-45). Aplicarea cea mai deasă a conceptului coincidenței contrariilor la Cusanus este divinul. Pe de o parte, Dumnezeu se găsește deasupra tuturor contrariilor, pe de alta, toate contrariile coincid în Dumnezeu.

[36] Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, p. 35. În acest sens, Cusanus afirmă: „Deoarece maximul absolut este într-un act absolut toate lucrurile – care, astfel, pot exista lipsite de orice opoziţie, după cum minimul coincide

Această coincidenţă dintre „maxim” şi „minim” trebuie să fie realizată şi la nivelul lumii înconjurătoare. „Dumnezeu este coincidenţa tuturor determinărilor pe care noi le putem întâlni în modul de fiinţare a creaturilor, numai că el nu are fiinţarea unei idei, ci este realitatea absolută însăşi”.[37]

În gândirea lui Cusanus, în Dumnezeu ceea ce este minim (infinit mic) coincide cu ceea ce este maxim (infinit mare), iar virtualitatea coincide cu actul. Despre Dumnezeu se poate spune că nu este nici Unul, nici, Tri-unul, deoarece unitatea coincide cu trinitatea. În simplitatea sa, Dumnezeu ascunde toate lucrurile (*complicatio*) și în același timp este în toate lucrurile (*explicatio*), deci *complicatio* și *explicatio* coincid. „Înțelegând principiul lui *coincidentia oppositorum*, «ignoranta» noastră devine «doctă». Dar *coincidentia oppositorum* nu trebuie interpretată ca o sinteză dobândită prin rațiune, căci ea nu se poate realiza pe planul finitudinii, ci, în manieră conjucturală, pe planul infinitului”.[38]

În anul 1449 Cusanus scrie lucrarea *Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum* (*Apărarea doctei ignoranțe de către un discipol pentru un alt discipol*), un răspuns la criticile lui Johannes Wenck de Herrenberg aduse ideilor dezvoltate în

---

cu maximul –, rezultă că el este dincolo de orice afirmaţie şi, de asemenea, dincolo de orice negaţie” (Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, p. 47). Maximul este tot ceea ce el poate fi, deci nu poate fi mai mic decât este deoarece acest lucru ar contrazice calitatea de a-și actualiza potențialitățile. Pe de altă parte, „a nu putea fi mai mic decât este” constituie definiția minimului. Prin urmare, maximul coincide cu minimul.

[37] Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus”, p. 46.

[38] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III*, p. 209. În altă parte, Eliade nota: „Remarcăm deosebirea dintre această concepție – *i.e.*. *coincidentia oppositorum* efectuată pe planul infinitului – și formulele arhaice și tradiționale, raportându-se la unificarea reală a contrariilor” (Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III*, nota 80, p. 209).

De docta ignorantia. În apologia sa, Cusanus spune că în tratatul anterior ar fi vorbit la modul intelectual despre Dumnezeu, pornind de la conceptul de unire a contrariilor. Însă ar trebui să se nege și aceste afirmații pentru a se ajunge la o prezentare adecvată a divinului, depășindu-se astfel chiar și principiul coincidenței. „Cu toate acestea, în *Apologia doctae ignorantiae*..., Cusanus nu va înceta să stăruie asupra aceleiași perspective proprii, oferind mai degrabă o *explicatio* (așa cum înțelege el acest termen) a textului «complicat» al *De docta ignorantia*. Într-adevăr, nicăieri altundeva *intelectul* și *divinul* nu au stat într-un raport mai tragic ca în această scriere care, sub aparența-i polemică, este expresia unei înfrângeri. Raportul tragic ar fi următorul: atâta timp cât intelectul tinde să-și apropie *divinul*, el nu face decât să îl mențină de fiecare dată într-un insurmontabil raport de transcendență, sau ajunge să renunțe; iar atunci când *divinul* ridică la sine intelectul omului, nu-l face să înțeleagă nimic, ci să simtă. În simțirea aceasta dispare raportul de transcendență, iar intelectul și divinul se frâng reciproc. Plecând de aici, antinomia, și, apoi, structura dogmatică reprezintă mai degrabă eforturi de a aproxima într-un palimpsest un original irepetabil. Dincoace de unificare, de evenimentul teozei, singura metodă valabilă epistemologic este aceea a *conjecturii*. Formulele, conceptele și judecățile dobândesc un caracter ostensiv (indicial și pragmatic), deoarece domeniul de experiență la care trimit «saturează fiecare palmă de pământ a oricărui concept»”.[39]

Pentru a justifica conceptul de coincidență a contrariilor, Cusanus foloseşte, în tratatul din 1458, *Despre beril*[40], exemple

---

[39] Andrei Bereschi, „*Experiența revelației sau* Apologia doctae ingnorantiae discipuli ad discipulum”, în: Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, pp. 550-551.

[40] „Berilul este o piatră lucioasă, albă și transparentă, căreia i se dă câte o formă concavă și convexă, iar cel ce privește prin el atinge ceea ce înainte era invizibil. Dacă ochilor intelectuali li s-ar adapta un beril intelectual care să

din științele vremii, în special din matematică. La începutul acestei scrieri, Cusanus prezintă preocupările sale anterioare și felul în care și-a formulat ideile în funcție de capacitățile intelectuale ale contemporanilor: „Cel ce va fi citit cele scrise de mine în diferite lucrări va vedea că am atins în repetate rânduri coincidența contrariilor – și că m-am străduit adesea să trag concluzii conform cu viziunea intelectuală, care depășește puterea rațiunii”.[41] În acest sens, Cusanus se simte nevoit să introducă o oglindă și un simbolism pentru a ajuta intelectul celor ce vor să urce la cunoașterea realităților superioare, trecând de la simbolism la înălțimea viziunii. „Motivul pentru care atât Platon în scrisorile sale, cât și marele Dionisie Areopagitul au oprit ca aceste chestiuni mistice să le fie dezvăluite celor ce ignoră urcușurile intelectuale este că lor nimic nu le va părea mai vrednic de râs decât aceste lucruri înalte. Căci omul trupesc nu percepe lucrurile acestea dumnezeiești; dar celor cu un intelect exersat în acest domeniu nimic nu le va părea mai de dorit”.[42]

Cusanus arată că linia dreaptă și cercul coincid atunci când raza cercului este infinit de mare. Dreapta și cercul fiind contrarii, ele coincid la infinit. La fel, în suma unghiurilor unui triunghi se vede unghiul infinit, care este maxim și minim. Și unghiul drept este coincidența dintre maxim și minim, fiind unghiul maximal de ascuțit și minimal de obtuz.[43] Pornind de aici, Cusanus ajunge la concluzia că „tot astfel Începutul apare ca veșnic și inepuizabil prin niciunul din lucrurile ce au

---

aibă o formă deopotrivă maximă și minimă, prin intermediul lui s-ar atinge Începutul indivizibil a toate” (Nicolaus Cusanus, „Despre beril”, în: Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, II, p. 117).

[41] Nicolaus Cusanus, „Despre beril”, p. 115.

[42] Nicolaus Cusanus, „Despre beril”, pp. 115-117.

[43] Mihnea Moroianu, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus”, p. 47.

început".[44] Prin aceste afirmații, el continuă gândirea Sfântului Dionisie Areopagitul.

Pornind de la Platon, Cusanus notează: „cunoaşterea este foarte concisă; ea ar putea fi mai bine comunicată fără nicio scriere, dacă ar exista cei doritori şi dispuşi: iar «dispuşi» «aşa cum se cuvine» Platon îi socoteşte pe cei care cu atâta aviditate poftesc să fie pătrunşi [de învăţătură], încât mai degrabă ar vrea să moară, decât să fie lipsiţi de cunoaştere; apoi, care se abţin de la vicii şi desfătări trupeşti şi au aptitudinea intelectuală necesară. Eu afirm că toate acestea aşa sunt, şi adaug că în plus el trebuie să fie credincios şi dăruit lui Dumnezeu, a Cărui lumină trebuie să o obţină prin dese şi stăruitoare rugăciuni. Căci, atâta cât le ajunge pentru mântuire, El le dăruieşte înţelepciune celor ce i-o cer cu credinţă neclintită".[45]

Unii cercetători remarcă faptul că personalitatea şi gândirea lui Nicolaus Cusanus au jucat un rol important în istoria teologiei şi filosofiei occidentale. „În controversele legate de conciliarism, teologie şi islam, Nicolaus Cusanus este un gânditor original, chiar idiosincratic. Rădăcinile gândirii sale merg adânc în lumea medievală, în special în tradiţia neoplatonică creştină. Lucrările sale au fost răspândite pe scară largă în patru ediții tipărite timpuriu. El l-a influenţat pe Giordano Bruno prin care Leibniz şi alţi gânditori germani au întâlnit ideile lui Nicolaus".[46] Pe de altă parte, Mircea Eliade afirma despre el: „Nicolaus Cusanus nu se îndoia deloc că *via negativa*, care face posibilă coincidența contrariilor, deschide un cu totul alt orizont pentru teologia și filosofia creștină, permițând totodată amorsarea unui dialog coerent și fructuos cu celelalte religii. Din nefericire pentru creștinătatea apuseană, intuițiile și

[44] Nicolaus Cusanus, „Despre beril", p. 127.
[45] Nicolaus Cusanus, „Despre beril", pp. 213-215.
[46] Donald F. Duclow, „Nicholas of Cusa", în: *The Encyclopedia of Religion*, Volume 10, p. 431.

descoperirile lui n-au avut urmări”.[47]

Mircea Eliade

Un concept important în înţelegerea dialecticii sacru-profan la Mircea Eliade este *coincidentia oppositorum*, care întruchipează o situaţie primordială, totalitatea prin excelenţă, misterul acesteia găsindu-se în întreaga experienţă umană. „El revine sub aspecte multiple și la toate nivelurile vieții culturale – în teologia mistică și în filosofie, ca și în mitologiile și în folclorurile universale; în visele și fanteziile oamenilor moderni, ca și în creațiile artistice”.[48]

Pornind de la un exemplu din viața personală, Eliade nota în *Memorii* despre *coincidentia oppositorum*: „Nu era, cred, aplecarea către extravaganţă şi paradox. Era mai degrabă, camuflat în incidente biografice şi creaţii de ordin cultural, modul meu de a fi religios în lume. Care e solidar atât cu religiozitatea «populară» din Europa răsăriteană, cât şi cu experienţa religioasă de tip oriental sau arhaic. Aş putea merge şi mai departe și spune că paradoxul coincidenţei contrariilor se regăseşte la baza oricărei experienţe religioase. Într-adevăr, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume ilustrează o *coincidentia oppositorum*: un obiect, o fiinţă, un gest devin sacre – adică transcend lumea *aceasta* –, continuând totuşi să rămână ce-au fost până atunci: un obiect, o fiinţă, un gest; participă la lume şi în acelaşi timp o transcend”.[49] În

[47] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase. III*, p. 209

[48] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, Traducere de Alexandra Cuniţă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 116.

[49] Mircea Eliade, *Memorii. 1907-1960*, Ediţie revăzută și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 259. Claude-Henri Rocquet nota în acest sens: „se înţelege de ce la Eliade tema *coincidenţei contrariilor* răsună atât de des şi de stăruitor” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 10).

interpretarea savantului, moartea este o *coincidentia oppositorum* deoarece este legată de o nouă formă de viaţă. Istoricul religiilor nu vede în asemenea paradoxuri ceva neobișnuit. „Într-un număr mare de universuri religioase recunoaştem voinţa de a transcende contrariile, polaritățile și dualismul, pentru a obţine un fel de *coincidentia oppositorum*, adică un tot în care orice contradicţie este înlăturată".[50] Sacrul şi profanul coexistă nu într-un mod dualist, ci într-o relaţie paradoxală. Dialectica sacrului înseamnă că „un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacul al sacrului, continuând totuşi să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră *sacră* rămâne mai departe o *piatră* oarecare etc.)".[51] Aceasta este esența sacralizării lumii prin hierofanii. Paradoxul se găseşte în faptul că un obiect obişnuit, finit, istoric, în timp ce rămâne ceea ce este, poate manifesta calităţi care sunt mai mult decât finite. Ceva transcendent se limitează manifestându-se într-o formă relativă, finită: un obiect poate exista şi poate manifesta sacrul în acelaşi timp. Acesta este înţelesul coincidenţei contrariilor, reflectat în simboluri, teorii şi credinţe. Prin urmare, *coincidentia oppositorum* este explicarea paradoxului venirii împreună a sacrului şi profanului.[52]

---

[50] Mircea Eliade, *Ocultism*, *vrăjitorie şi mode culturale*. *Eseuri de religie comparată*, Traducere din engleză de Elena Bortă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 62.

[51] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*. *Eseu despre simbolismul magico-religios*, Prefaţă de Georges Dumézil, Traducere de Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 105. Vezi şi: Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefaţă* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 31-33.

[52] John Valk analiza conceptul de *coincidentia oppositorum* în gândirea lui Mircea Eliade pornind de la studiile lui Kurt Rudolph şi Ansgar Paus. Primul surprindea ideile savantului în câteva puncte definitorii: opoziţia dintre sacru şi profan ca bază a religiei; simbolismul ca semnificaţie primordială; accentul pus pe preistorie în studiul istoriei religiilor; *homo religiosus* ca ideal al

umanităţii (K. Rudolph, „Mircea Eliade and the «History» of Religions”, translated by Gregory D. Alles, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989, pp. 101-127. Pentru prima dată studiul a fost publicat în limba germană: „Eliade und die «Religionsgeschichte»”, în: *Die Mitte der Welt*: *Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, pp. 49-78, editată de Hans-Peter Duerr, cu ocazia aniversării a 75 de ani de la naşterea savantului). Pe de altă parte, Paus arăta că metoda folosită de Eliade se bazează pe formaţia sa teologică în creştinismul ortodox (Ansgar Paus, „The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the «History of Religions»”, în: *Religion*, Volume 19, Issue 2, 1989, pp. 137-149). În analiza pe care o întreprinde, Valk porneşte de la faptul că folosirea termenilor „sacru” şi „profan” presupune un mod dialectic de gândire. Dar, „pentru Eliade relaţia dintre sacru şi profan nu este dualistică, ci paradoxală” (John Valk, „The concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade”, în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, p. 178). Acest lucru se referă atât la ideea că sacrul şi profanul se exclud reciproc, cât şi la faptul că depind unul de celălalt, profanul fiind mediul prin care se manifestă sacrul. Conceptul de *coincidentia oppositorum* poate explica cel mai bine paradoxul că cele două noţiuni sunt contradictorii şi complementare în acelaşi timp. Acest concept se găseşte în simbolurile, teoriile şi credinţele mai multor tradiţii religioase. Savantul de la Chicago întăreşte ideea necesității condiţiilor istorice profane prin care se manifestă sacralitatea. Pe de altă parte, el arată că o experienţă totală a manifestărilor sacrului aboleşte existenţa profană, istoria presupunând atât afirmarea, cât şi negarea acesteia. Acelaşi paradox se poate observa şi în felul în care Eliade prezintă iudaismul şi creştinismul. În creștinism, Împărăția lui Dumnezeu este atât viitoare, cât și prezentă. „Coincidenţa celor ce se opun – Împărăţia lui Dumnezeu şi situaţia umană istorică – era accesibilă oricui şi oricând prin *metanoia*. Cea mai izbitoare inovaţie a creştinismului a fost valorizarea timpului. Timpul însuşi este ontologizat prin revelarea lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos” (John Valk, „The concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade”, p. 182). Eliade vede în creştinism modul paradoxal prin care poate fi valorificată istoria: timpul şi eternitatea coexistă într-o astfel de stare. Totuşi, el manifestă o aversiune faţă de dezvoltarea întregului potenţial pozitiv pe care-l capătă istoria, ca posibilitate a revelării permanente a sacrului. Pentru Valk, acest lucru se datorează influenţei spiritualităţii indiene asupra tradiţiei ortodoxe a lui Eliade. Folosind conceptul de *coincidentia oppositorum*, Eliade explică modul paradoxal al relaţiei dintre sacru şi profan.

În *Tratatul de istorie a religiilor*, după ce analizează mai multe mituri cosmogonice ca mituri exemplare, Eliade afirmă că ele presupun o dublă revelaţie: polaritatea a două personaje divine şi *coincidentia oppositorum* în structura divinităţii care reuneşte contrariile. Această experiență mitică nu este aberantă, ea regăsindu-se în majoritatea tradițiilor religioase, chiar și în iudeo-creştinism, unde Yahve este „bun şi mânios totodată: dumnezeul misticilor şi teologilor creştini este *înspăimântător* şi *blând* şi din această *coincidentia oppositorum* au pornit cele mai îndrăzneţe speculaţii ale unui pseudo-Dionisie, ale unui Meister Eckardt sau ale unui Nicolaus Cusanus".[53] *Coincidentia oppositorum* reflectă paradoxul divinităţii ca fiind cu totul altceva decât umanitatea. Oamenii tind să realizeze coincidenţa contrariilor prin experienţa religioasă, după cum se poate observa în vieţile asceţilor şi misticilor din diferite regiuni geografice și culturale, care încearcă să suprime extremele. „Această depăşire a extremelor prin mijlocirea ascezei şi contemplaţiei ajunge, şi ea, la «coincidenţa contrariilor»; conştiinţa unui astfel de om nu mai cunoaşte conflicte, iar cuplurile de contrarii – plăcere şi durere, dorinţă şi repulsie, frig şi cald, plăcut şi neplăcut etc. – au dispărut din experienţa lui, în timp ce o «totalizare» are loc în el, făcând pereche cu «totalizarea» extremelor din sânul divinităţii".[54]

Deşi savantul afirmă că profanul nu dispare în totalitate atunci când sacrul se manifestă, totuşi există un contrast între acestea două, conducând la ideea că „naturalul ca natural este anti-sacru sau, în cel mai bun caz, natural" (John Valk, „The concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade", p. 185). Felul în care Eliade prezintă paradoxul implică ideea că sacrul nu se revelează niciodată complet. Profanul nu se referă strict la lucrurile materiale şi naturale, după cum nici sacrul nu se referă numai la cele spirituale. Dacă sacrul presupune, în primul rând, restaurarea stării de creatură, profanul se referă la răul din univers.

[53] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 383.

[54] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 384.

Coincidentia oppositorum este un concept universal care așteaptă să fie identificat în diferite manifestări religioase. În demersul său, istoricul religiilor descoperă această idee în simboluri, în credințele despre realitatea ultimă, în *Grund*-ul divinității, în cosmogoniile ce prezintă împărțirea Unității primordiale, în riturile ce vorbesc despre inversarea comportamentelor și a valorilor, în tehnicile mistice prin care se urmărește unirea celor ce se opun, în mitul androginului și în multe altele. „În general, se poate spune că toate aceste mituri, rituri şi credinţe au drept scop să amintească oamenilor că realitatea ultimă, sacrul, divinitatea depăşesc posibilităţile lor de înţelegere raţională, că *Grund*-ul poate fi înţeles doar ca mister şi paradox, că perfecţiunea divină nu trebuie concepută ca o sumă de calităţi şi virtuţi, ci ca o libertate absolută, aflată dincolo de Bine şi de Rău, că divinul, absolutul, transcendentul se deosebesc calitativ de uman, de relativ, de imediat pentru că nu sunt modalităţi particulare ale fiinţei, nici situaţii contingente. Într-un cuvânt, aceste mituri, rituri şi teorii implicând *coincidentia oppositorum* îi învaţă pe oameni că cea mai bună cale de a-l cunoaşte pe Dumnezeu sau realitatea ultimă constă în a renunţa, fie şi numai pentru câteva clipe, să gândească şi să imagineze divinitatea în termenii experienţei imediate".[55] Experiența aceasta percepe însă fragmente și tensiuni.

Coincidentia oppositorum poate fi observată atât în creaţiile savante, cât şi în cele populare, arătând astfel larga sa răspândire. Ca argument, Eliade amintește anumite legende din folclorul românesc ce vorbesc despre faptul că Dumnezeu şi

---

[55] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 75. În continuare, Eliade scria: „Toate acestea nu înseamnă că suntem neapărat conștienți de ceea ce facem în mod ritual sau de ceea ce gândim în mod mitic. În anumite culturi, în anumite momente istorice, și pentru anumite categorii de indivizi, implicațiile metafizice ale identității contrariilor (*coincidentia oppositorum*) sunt clar înțelese și asumate" (Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 75).

Satana sunt fraţi, idee legată de bogomilism. Adepţii acestei învăţături credeau că Satana şi Hristos sunt cei doi copii ai lui Dumnezeu, părere împărtăşită şi de ebioniţi, fiind de provenienţă iraniană. Asocierea dintre Dumnezeu şi Diavol este reluată într-un mit cosmogonic răspândit în multe teritorii din Europa de Est. Complementarităţile se găsesc, sub diferite forme, în majoritatea tradiţiilor religioase, fiind evidente şi în anumite creaţii mai noi, subliniind dorul după totalitate specific naturii umane. Nu există însă echivalență între diferitele formule ce presupun *coincidentia oppositorum*, deoarece depășirea contrariilor nu merge totdeauna către un mod identic de a fi. În plus, încercarea de a transcende contrariile presupune și un pericol. „De aceea complexul *coincidentia oppositorum* trezeşte totdeauna sentimente ambivalente: pe de o parte, omul este obsedat de dorinţa de a scăpa din situaţia sa particulară şi de a reintegra o modalitate transpersonală; pe de altă parte, el este paralizat de teama de a-şi pierde «identitatea» şi de a se «uita» pe sine”.[56]

Eliade foloseşte conceptul de *coincidetia oppositorum* în legătură cu mitul androginului pe care îl analizează în religiile lumii. În studiul din 1942, *Mitul reintegrării*, se găsesc teme pe care savantul le va relua şi aprofunda în cartea *Mefistofel şi androginul* din 1962. În cercetarea întreprinsă în perioada românească, Eliade prezintă conceptul de *coincidentia oppositorum* ca o sumă în care toate contrariile coincid. Savantul identifică acest concept în mai multe religii, între care se numără cele din India, China și Minos.[57] „Toate aceste reprezentări artistice au un sens metafizic foarte precis: coincidența

---

[56] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 116, n. 86.

[57] Într-o altă lucrare, prezentând mitul cosmogonic japonez care îi amintește pe Izanagi și Izanami, Eliade descoperă „situația primordială, *totalitatea*, care se prezintă ca *o coincidentia oppositorum*, deci și ca androginie” (Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008, pp. 188-189).

contrariilor în divinitate. Aspectul dual se datorește *activității* sau *inactivității* divinității; care poate fi *virtuală* sau *reală*, latentă sau manifestată”.[58]

Vorbind despre ideea bi-unităţii divine, Eliade aduce în prim-plan povestioara folclorică a Sfântului Sisoe (Sisinie), care ia înapoi pruncii după ce o demoniţă îi furase. „Sfântul Sisinie este reprezentat în amulete ca un cavaler străpungând cu lancea o diavoliţă goală, despletită, care zace jos, sub picioarele calului. Apropierea dintre Sf. Sisoe (Sisinie) şi Sf. Gheorghe este, în acest punct de vedere, evidentă”.[59] Motivului iconografic al sfântului cavaler i s-au atribuit influențe iraniene. Într-una dintre variante, Sfântul Sisinie este fratele diavoliţei ucigătoare de copii, așa cum se vede din *Sinaxarul* etiopian care, la data de 21 aprilie, prezintă episodul în care se spune că Sfântul şi-a omorât sora. Acest exemplu vine să întregească conceptul de *coincidentia oppositorum*.

Al doilea capitol al *Mitului reintegrării* poartă numele *Mitul androginului*, Eliade ocupându-se de acest mit în diverse religii, ajungând până în secolul al XIX-lea, la Balzac, cu „romanul fantastic” *Séraphita*. Alte nume, ca Sar Péladan, J.H.

---

[58] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, p. 355. Pentru Eliade, „mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mai vechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o *sumă* în care toate contrariile coincid. (...) formula lui Nicolas de Cusa, *coincidentia oppositorum*, îşi găseşte izvoarele nu numai în speculația metafizică şi experiența mistică a unui Meister Eckhardt şi Pseudo-Areopagitul, ci în tradiția metafizică a foarte multor culturi. Ceea ce e despărțit şi antagonic în realitatea cosmică – e unificat, «totalizat», în divinitate. Această coincidență a contrariilor nu poate fi «înțeleasă» de mintea omenească, întocmai după cum nu poate fi realizată de experiența umană. Cum spune Pseudo-Areopagitul, este o *taină*; care îşi dezvăluie înțelesul numai în anumite împrejurări” (Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, pp. 341-342).

[59] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 358.

Huysmans sau Charles Baudelaire, se ocupă mai mult de hermafrodism şi mai puţin de androginism. Romanticii germani sunt mai aplecați spre androgin, pe care-l văd diferit de hermafrodit. „Căci în timp ce la hermafrodit separarea sexelor e exagerată – androginul este un nou tip de umanitate, în care fuziunea sexelor, desăvârşita lor unificare, a creat o nouă conştiinţă, apolară”.[60] Între romanticii care studiază mitul se numără Novalis, Wilhelm von Humbold şi Friedrich Schlegel. La noi, Nichifor Crainic îl descoperă la Eminescu. „Faptul, deci, că mitul androginului a dominat gândirea romantică şi a fost intuit şi de un Balzac sau Eminescu este mai mult decât un amănunt de istorie literară. El capătă dimensiunea unui fenomen care interesează în primul rând filosofia culturii”.[61]

---

[60] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 367. Pentru Eliade, androginul și hermafroditul nu sunt acelaşi lucru. Cele două sexe coincid la hermafrodit, în timp ce la androgin, idealul perfecțiunii, ele sunt contopite. „Este o altă specie umană, o altă specie... Și acest lucru cred că e important. Firește, amândoi, hermafroditul ca și androginul, există în cultură, nu numai în cea europeană, dar și în cea universală. În ce mă privește, sunt atras de acel tip de androgin în care găsesc o perfecțiune ce este greu de realizat sau poate nu va fi niciodată realizabilă în cele două sexe, distincte” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 19). Însă Eliade nu apropie hermafroditul de monstruos și androginul de divin, deoarece „nu cred că hermafroditul reprezintă o formă monstruoasă. Este un efort deznădăjduit pentru a săvârși totalitatea. Dar nu e contopirea, nu e unitatea” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 19).

[61] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 369. În *Mefistofel și androginul*, savantul nota: „Nu este o întâmplare că Goethe a căutat toată viața adevăratul loc al lui Mefistofel, perspectiva în care Demonul care nega Viața avea să se arate, paradoxal, drept cel mai prețios și neobosit colaborator al ei. Nu este o întâmplare nici că Balzac, creatorul romanului realist modern, a reluat în cel mai frumos roman fantastic al său un mit care obseda omenirea de nenumărate milenii. Goethe și Balzac credeau în unitatea literaturii europene și considerau propriile lor opere ca aparținând acestei literaturi. Ei ar fi fost și mai mândri dacă ar fi bănuit că această literatură europeană merge până dincolo de Grecia și de Mediterana, dincolo de Orientul Apropiat antic și de Asia; că miturile reactualizate în *Faust* și în *Séraphita* ne vin de foarte departe

În Evul Mediu, androginul era considerat tipul de desăvârşire umană, iar în Kabala se regăseşte omologarea Dumnezeu-om. Acelaşi mit se găseşte în alchimie, hermetism şi în tradiţiile oculte, mai ales în gnosticismul ce a reînviat idei din lumea antică. În analiza sa, Eliade se opreşte la Simon Magul, la dochetişti şi la sectele mesalienilor, despre care scrie Sfântul Hippolit. „Androginia Spiritului suprem, curentă atât în filosofia helenismului tardiv cât şi în scrierile gnosticilor, se datorează concepţiei fundamentale care identifică pe *Logos* cu *Anthropos*. Ecuaţia aceasta e presupusă în toată literatura gnostică, şi chiar în Evanghelia lui Ioan, în epistolele Sfântului Pavel şi în Apocalipsa (XIX, 14)”.[62] Clement afirmă şi el caracterul androgin al supremului Anthropos. Pe de altă parte, Philon din Alexandria identifică Logosul cu Sophia, „iar în metafizica Sfântului Pavel, *Sophia* corespunde Logosului din Evanghelia lui Ioan. Precum se vede, chiar în teologia creştină s-a păstrat terminologia helenistică a Spiritului suprem, nemanifestat, conceput androgin, adică identic cu ipostaza sa feminină (*altheia*, *sophia*)”.[63] Savantul cercetează motivul androginiei la diferitele secte gnostice, între care se numără cea a naasenilor.

În continuarea studiului cu privire la androginie, Eliade se opreşte la episodul facerii lui Adam şi a Evei (*Facere 1*, *26-28*; *2*, *21-22*). Exegezele evreieşti rabinice din epoca alexandrină scot în evidenţă faptul că Adam ar fi fost androgin, unind ambele sexe. Pornind de la acest exemplu şi adăugând material din alte tradiţii religioase, Eliade susţine că, în tradiţia arhaică, androginul era considerat tipul perfect al omului, care era complet și desăvârșit. „Nu poţi deveni bărbat sau femeie dacă n-ai devenit mai întâi androgin. Nu poţi suporta condiţia umană,

---

în spațiu și timp; că ele ne vin din preistorie” (Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, pp. 116-117).

[62] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 373.

[63] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, pp. 373-374.

tragică, prin polaritatea ei, dacă n-ai cunoscut în prealabil condiţia primordială, starea de perfecţiune şi beatitudine, pe care a realizat-o «strămoşul» atunci când încă nu devenise Adam şi Eva, ci era Adam-Eva”.[64]

În majoritatea religiilor se poate vorbi de androginie divină, divinitatea putându-se manifesta doar dacă este totală, dincolo de manifestările observate în relaţiile cu lumea. Dacă divinitatea nu poate fi decât androgină, omul nu poate fi nici el om total decât dacă este androgin. Astfel, androginul ar fi o copie a Divinității, totalizatoarea contrariile. „Într-adevăr, orice divinitate este polară, căci ea cuprinde toate formele și toate posibilitățile. Iahveh este bun și mânios în același timp. Dumnezeu, așa cum a fost cunoscut chiar de către cei mai desăvârșiți oameni, teologii și misticii, este *înspăimântător* și *blând*. Apropierea de divinitate te poate ucide sau te poate mântui. Experiența mistică este rapt și agonie, ea descoperă sufletului omenesc durerea abisală și extazul desăvârșirii. În cele mai pure forme ale experienței religioase, adică în creștinism, intuiția aceasta primordială s-a păstrat și a atins culmi înfricoșătoare, pe care numai teologia mistică le poate cerceta”.[65] Comparaţia din mistică, dintre unirea sufletului cu Dumnezeu şi o nuntă, ar susţine, în viziunea lui Eliade, ideea că, pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu, sufletul trebuie să se împlinească pe sine, redevenind arhetipul primordial, Adam-Eva. Lipsa de sacralitate a lumii moderne a făcut ca omul să-şi piardă această caracteristică importantă a structurii sale. Dar, „subliniem faptul că orice ins, cu sau fără voia lui poartă în suflet nostalgia desăvârşirii”[66], chiar dacă trăieşte într-o lume desacralizată.

În *Tratatul de istorie a religiilor*, Eliade reia ideile despre

---

[64] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 381.
[65] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 362.
[66] Mircea Eliade, „Mitul reintegrării”, p. 387.

androginie pentru a justifica ideea că omul religios încearcă să imite arhetipurile divine ce i-au fost revelate prin mituri. Androginia divină are caracter metafizic şi teoretic. „Adevărata intenţie a formulei este de a exprima – în termeni biologici – coexistenţa contrariilor, a principiilor cosmologice (i.e. *mascul* şi *femelă*) în sânul divinităţii”.[67] În *Mituri*, *vise şi mistere*, savantul accentuează faptul că, prin androginie, se exprimă totalitatea, coincidenţa contrariilor, simbolizând perfecţiunea stării primordiale. Starea de androginie nu poate fi limitată de nimic, nici măcar de Ființele Supreme. „Uriaşii cosmici sau Strămoşii mitici ai umanităţii sunt şi ei androgini. Adam era considerat, de exemplu, un androgin. În *Bereshit rabbä* (I, 4, fol. 6, col. 2) se afirmă că el «era bărbat pe partea dreaptă şi femeie pe partea stângă, dar Dumnezeu l-a despicat în două». Un Strămoş mitic simbolizează *începutul* unui nou mod de existenţă, şi orice început se produce într-o stare de plenitudine a fiinţei”.[68]

Ideile cu privire la androginie sunt reluate în *Mefistofel şi androginul*, în capitolul al doilea, iniţial o conferinţă susţinută la întrunirile *Eranos*[69] de la Ascona în anul 1958. Pornind de la

---

[67] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 384. Mai departe, Eliade afirma: „Androginia divină are drept consecinţă logică monogenia sau autogenia; numeroase mituri istorisesc cum divinitatea şi-a tras existenţa din ea însăşi, modalitate simplă şi dramatică de a arăta că divinitatea îşi ajunge sieşi cu prisosinţă. Acelaşi mit va reapare, întemeiat de astă dată pe o metafizică rafinată, în speculaţiile neoplatoniciene şi gnostice de la sfârşitul antichităţii” (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 386).

[68] Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, p. 182.

[69] Interpretarea androginului la Eliade este în legătură cu ideile de *coincidentia oppositorum* și de reintegrare sau totalizare. Conceptul de *coincidentia oppositorum* a ocupat un loc important conferințele Eranos. „Dar în pofida importanței acestui concept în grupul savanților de la Eranos, fără îndoială că nu mediul intelectual de la Eranos a influențat primele utilizări de către Eliade ale conceptului respectiv” (Moshe Idel, *Mircea Eliade*. *De la magie la mit*, Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed.

conceptul de *coincidentia oppositorum*, Eliade scoate în evidenţă natura androginiei. După ce analizează diferitele modalităţi ale androginiei în mai multe tradiţii religioase, inclusiv în folclorul religios românesc, savantul se referă la motivul androginiei în timpurile moderne. El se opreşte asupra unei posibile legături între mitul androginului la Platon (*Banchetul* 189 E – 193 D) şi episodul scripturistic al căderii în păcat, privit ca dihotomie a Omului Primordial. O altă teorie este formulată de Scottus Eriugena, care se inspiră din opera Sfântului Maxim Mărturisitorul. Dumnezeu este în același timp Tot și Unu, astfel că în El nu se găsește diviziune. „Pentru Scottus Eriugena, diviziunea sexuală a fost o consecinţă a păcatului, dar ea va lua sfârşit prin reunificarea fiinţei umane, care va fi urmată de unirea eshatologică a cercului terestru cu Paradisul. Hristos a anticipat reintegrarea finală. Scottus Eriugena îl citează pe Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia Hristos unificase sexele în propria-i natură, căci, înviind, nu era «nici bărbat, nici femeie, deşi se născuse şi murise bărbat»”.[70]

Polirom, Iași, 2014, p. 92). Trebuie amintit faptul că Eliade a predat un curs despre Nicolaus Cusanus la Universitatea din București în perioada 1934-1935: „În noiembrie, am deschis cursul despre «Metafizică și Mistică» și seminarul în care discutam *De docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus” (Mircea Eliade, *Memorii*. *1907-1960*, p. 296). Cusanus este pentru Eliade una dintre sursele din care s-a inspirat atunci când a prezentat conceptul. „Prin urmare, eu consider că centralitatea conceptului de totalitate, înțeleasă uneori ca fiind mai importantă chiar decât perfecțiunea, este anterioară, în gândirea lui Eliade, eseurilor despre androgin și i-a inspirat încă de la început interpretarea noțiunii de totalitate mai mult decât conceptul de *coincidentia oppositorum*. Abia mai târziu concidența contrariilor a fost deplasată spre centrul explicării revenirii la totalitatea primordială. Însă din punctul meu de vedere, importantă nu mi se pare doar centralitatea sporită a acestei *coincidentia oppositorum*, ci și conectarea ei cu conceptul androginului, care este evidentă în cele două versiuni ale eseului despre Adam” (Moshe Idel, *Mircea Eliade*. *De la magie la mit*, p. 92).

[70] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, pp. 96-97.

Eliade aminteşte şi un comentariu *midraş*, în care se spune că Adam era androgin, precum şi *Bereshit rabbä*, în care se afirmă că Adam era şi bărbat şi femeie, Dumnezeu tăindu-l în două. Teoriile androginiei au fost preluate de sectele gnostice, de la Simon Magul până la naaseni, motivul androginiei fiind amintit în *Evanghelia după Toma*, în *A II-a Epistolă a lui Clement* şi în *Evanghelia după egipteni*. Savantul se referă la *Epistolele* Sfântului Apostol Pavel (*Romani* 12, 4-5; *I Corinteni* 12, 27) şi la *Evanghelia* Sfântului Ioan (17, 11; 20-23), care „socoteau deja androginia printre caracteristicile perfecţiunii spirituale. Într-adevăr, a deveni «şi bărbat şi femeie» sau a nu fi «nici bărbat, nici femeie» sunt expresii plastice prin care limbajul încearcă să descrie *metánoia*, «conversiunea», răsturnarea valorilor. Este la fel de paradoxal să fii «şi bărbat şi femeie» ca şi să redevii copil, să te naşti din nou, să treci prin «poarta strâmtă»”.[71]

De-a lungul timpului, în diferite religii, Divinitatea a fost percepută ca unitate-totalitate, lucru identificat în conceptul de coincidență a contrariilor. Androginia divină este pusă în legătură cu androginia originară, cu Omul Primordial, perceput ca androgin, lucru ce se reflectă în androginizarea rituală. Conceptul de *coincidentia oppositorum* descrie situaţia paradoxală în care se prezintă realitatea Cosmosului şi a Istoriei. „Dintr-un anume punct de vedere, se poate spune că o parte din credinţele ce implică *coincidentia oppositorum* trădează nostalgia unui Paradis pierdut, nostalgia unei stări paradoxale în care contrariile coexistă fără a se înfrunta şi unde pluralităţile configurează aspectele unei misterioase Unităţi”.[72]

---

[71] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 100.
[72] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 115.

Concluzii: *coincidentia oppositorum* ca permanență în istoria umanității

Coincidenţa contrariilor reprezintă un punct esenţial în gândirea umanităţii, echivalând cu dorinţa omului de a aduna într-un tot unitar pe cele ce se opun. „Subliniem deci încă o dată: deși conceptul polarității și cel al identității contrariilor (*coincidentia oppositorum*) au fost întrebuințate sistematic încă de la apariția speculației filosofice, simbolurile care le-au revelat – desigur, într-un mod vag – nu au fost produsul reflecției critice, ci rezultatul unei tensiuni existențiale. Asumarea propriei sale prezențe în Lume l-a pus pe om în fața «cifrului» sau a «discursului» acesteia, obligându-l să încerce să rezolve misterul aspectelor contradictorii ale unei realități sau ale unei sacralități pe care era înclinat să o considere compactă și omogenă. El a anticipat, într-un fel elementar, naiv, una dintre cele mai mari descoperiri ale spiritului uman în ziua în care, cu ajutorul unor simboluri religioase, a intuit că polaritățile și antagonismele se pot articula și integra într-o unitate. Din clipa aceea, aspectele negative, distrugătoare ale Cosmosului și ale Zeilor nu numai că și-au găsit justificarea, dar s-au dovedit chiar a fi parte integrantă a oricărei realități sau sacralități”.[73]

Conceptul de *coincidentia oppositorum* a stat la baza scrierilor unor gânditori importanţi, între care se numără Sfântul Dionisie Areopagitul, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus și Mircea Eliade. Deşi au scris în perioade de timp diferite şi au aparţinut unor tradiţii diferite, operele lor stau mărturie faptului că motivul coincidenței contrariilor a fost şi continuă să fie o constantă în viaţa omului în dorinţa acestuia de a atinge Absolutul.

[73] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 198.

Simbolul între Istoria religiilor și Teologie: Mircea Eliade și Pr. Alexander Schmemann

Introducere

Simbolismul religios a trezit de-a lungul timpului interesul cercetătorilor din domenii diferite de activitate, pentru care lumea întreagă reprezintă un mare simbol ce așteaptă să fie descifrat. Din dorința de a înțelege sensurile universului înconjurător, oamenii de știință au folosit descoperirile din domenii conexe în vederea formulării propriilor teorii. În acest sens, se pot realiza conexiuni între felurile în care istoricul religiilor Mircea Eliade și teologul ortodox Alexander Schmemann au definit simbolul și felul în care acesta este prezent în viața de zi cu zi a oamenilor, redefinind astfel și strânsa legătură ce există între Istoria religiilor și Teologie ca discipline de studiu academic.

Simbol şi simbolism religios în gândirea lui Mircea Eliade

În *Prefaţa* pe care au scris-o cărţii despre opera savantului de la Chicago, Douglas Allen şi Dennis Doeing notau că Mircea Eliade s-a făcut remarcat în întreaga lume atât ca istoric al religiilor, cât și ca nuvelist. Având preocupări interdisciplinare, Eliade a influențat mai multe discipline: antropologia, sociologia, literatura, hermeneutica, filosofia limbii, fenomenologia, filosofia religiei, antropologia filosofică etc. „El este adesea menționat ca cel mai important interpret al mitului şi simbolismului din lume”.[1]

---

* În acest capitol am reluat și completat ideile din studiul: „Concepte deschise: simbolul între istoria religiilor şi teologie. Mircea Eliade -

În studiile sale, Eliade analizează simbolurile prin care lumea devine transparentă și avansează ideea că viaţa este recreată pornind de la simbolismul actelor cosmologice. Simbolismul este legat de mitul cosmogonic, ce are un caracter exemplar, mergând până acolo încât şi căsătoria este reprezentată ca o imitaţie a hierogamiei cosmice. Cum toată existenţa umană poate fi sacralizată, înseamnă că mitul cosmogonic se referă nu numai la anumite momente din viaţa omului, ci la întreaga sa existenţă şi chiar la Cosmosul întreg. „Cosmosul este fără îndoială un organism viu, care se reînnoieşte periodic, iar taina apariţiei Vieţii este legată de reînnoirea ritmică a Cosmosului”.[2]

Fiind prezent peste tot, simbolul oferă lumii o dimensiune supranaturală și descoperă cele mai profunde aspecte ale realității dincolo de alte modalități de cunoaștere. „Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creaţii arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesităţi şi îndeplinesc o funcţie: dezvăluirea celor mai secrete modalităţi ale fiinţei. Ca urmare, studierea lor ne îngăduie să cunoaştem mai bine omul, «omul pur şi simplu», care n-a fost încă afectat de condiţiile istorice”.[3]

Alexander Schmemann”, în vol.: *„Constantin Noica” Ediţia a VI-a „Concepte deschise”*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2014, pp. 234-247.

[1] Douglas Allen, Dennis Doeing, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC, New York & London, 1980, p. VII. Această idee era pe linia celei menționate în anul 1966 în articolul „Theology: Scientist of Symbols” din *Time*, unde Eliade era prezentat „ca probabil cel mai important intepret în viață din lume al miturilor și simbolismului”. („Theology: Scientist of Symbols”, în: *Time*, Friday, Feb. 11, 1966, https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,842489,00.html, accesat: 29.10.2023).

[2] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Traducere din franceză de Brânduşa Prelipceanu, Ediţia a III-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 113.

[3] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Prefaţă de Georges Dumézil, Traducere de Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 15. Într-o carte despre Mircea Eliade, Natale Spineto prezenta raportul dintre „simbol” și „imagine”: „În timp ce simbolul

Savantul afirmă că fenomenele religioase care nu implică niciun simbol sunt foarte rare. Faptele magico-religioase sunt kratofanii, hierofanii sau teofanii mediate, „obţinute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism”.[4] Validitatea unui simbol nu depinde de înţelegerea indivizilor şi, cu toate că miturile şi simbolurile se degradează şi se laicizează cu trecerea timpului, ele nu dispar niciodată. „Simbolurile şi miturile vin de mult prea departe: ele fac parte din fiinţa umană şi este cu neputinţă să nu le găsim în oricare ipostază existenţială a omului în Cosmos”.[5]

Simbolul revelează altceva decât ceea ce prezintă realitatea obiectivă, presupunând mai multe aspecte: realitatea simbolului nu se manifestă în experienţa imediată; simbolurile sunt totdeauna religioase, sacrul şi realul fiind echivalente; simbolul este plurivalent, exprimând simultan mai multe semnificaţii, chiar dacă acestea scapă realităţii obiective; simbolul face posibilă alăturarea unor realităţi distincte în lumea obiectivă, integrându-le într-un sistem; simbolismul religios exprimă situaţii paradoxale ale realităţii, fiind în legătură cu un

---

are un aspect fizic, iar mitul se manifestă în cuvintele care îl povestec, imaginea are o realitate mentală, deși este inevitabil legată de simțuri” (Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, Cu o corespondență inedită Mircea Eliade – Károly Kerényi, Traducere din limba italiană de Șerban Stati și Magdalena Ionescu, Controlul științific al traducerii: Radu Bercea și Florin Țurcanu, Ed. Curtea Veche, București, 2009, p. 221). În altă parte cercetătorul italian scria: „Dacă înțelegem așadar conceptul de simbol în sens restrâns, se poate afirma că imaginea și simbolul sunt două realități distincte; în sens larg însă, se poate pune semnul de egalitate între imagine și simbol; orice imagine este simbolică, în măsura în care trimite la altceva” (Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, p. 221).

[4] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefaţă* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 399.

[5] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, pp. 31-32.

alt concept, *coincidentia oppositorum*[6]; valoarea simbolismului religios implică direct existenţa umană. „Rezultă de aici că *cel care înţelege un simbol se «deschide» spre lumea obiectivă, reuşind totodată să iasă din situaţia lui particulară şi să acceadă la înțelegerea universalului*. Explicaţia constă în faptul că simbolurile «sparg» atât realitatea imediată, cât şi situaţiile particulare. (...) *Datorită simbolului*, *experienţa individuală este «trezită» şi transformată în act spiritual*. «Trăind» un simbol şi descifrându-i corect mesajul te deschizi spre Spirit şi în cele din urmă poţi accede la universal".[7]

În scrierile sale, Eliade avansează două idei referitoare la simbol: în primul rând, continuitatea semnificaţiei simbolului, de la perioadele în care acesta era presimţit, până la cele în care a căpătat o funcție transcendentă; în al doilea rând, în explicarea unui simbol trebuie să se ţină cont atât de contextele sale, cât şi de semnificaţiile pe care le-a avut de-a lungul timpului, până la „maturitatea" sa. „Fiind însă un «cifru» ce conţine în structura sa toate valorile pe care omul şi le-a dezvăluit treptat sieşi de-a lungul timpului, când îl descifrăm, trebuie să ţinem seama de semnificaţia lui cea mai «generală», singura care poate articula între ele toate celelalte semnificaţii particulare, permiţându-ne

---

[6] Eliade afirma că funcția simbolului este „să reveleze o realitate totală, inaccesibilă celorlalte mijloace de cunoaștere: coincidența contrariilor, de exemplu, atât de bogat și de *simplu* exprimată de simboluri, nu este *dată* nicăieri în Cosmos și nu este accesibilă experienței nemijlocite a omului, nici gândirii logice" (Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 219).

[7] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, Traducere de Alexandra Cuniţă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 199. În acest sens, savantul nota: „Lumea «vorbește», se «revelează» prin simboluri. Nu e vorba despre un limbaj utilitar și obiectiv. Simbolul nu este o copie a realității obiective. El *revelează* ceva mai profund, ceva fundamental" (Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, pp. 193-194). Pentru Eliade, „simbolul e mereu deschis" (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*. *Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 128).

să înţelegem cum au ajuns ele să constituie o structură”.[8] Savantul insistă asupra relațiilor structurale ale simbolurilor ce configurează sisteme coerente de simbolisme religioase. „Pentru Eliade, simbolurile nu sunt creații arbitrare ale psihicului, ci funcționează după propriile lor principii «logice». Diverse simboluri se pot combina sau «armoniza» pentru a forma «sisteme» simbolice coerente. Simbolismul permite omului religios să descopere printre fenomenele eterogene relații structurale”.[9]

Simbolul este în legătură cu hierofania, iar „tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol”.[10] Astfel, simbolul apare ca

---

[8] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 203.

[9] Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Traducere din limba engleză și Index de Liviu Costin, Postfață de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, p. 194. În legătură cu aceasta, Eliade afirma: „putem pune în evidență în contexte multiple – onirice, extatice, ritualice, mitologice etc. – semnificații complementare, dar structural solidare pe care le ordonăm într-un *pattern*. Mai mult: nu vom reuși să decriptăm tot ceea ce un asemenea *pattern* ne prezintă într-un fel de mesaj cifrat decât dacă, după ce am decodat una câte una semnificațiile particulare, urmărindu-l și în propriul lui plan de referință, ne vom strădui să le integrăm pe toate unui ansamblu. Căci fiecare simbolism «face sistem» și nu-l putem cu adevărat înțelege decât în măsura în care îl cercetăm în totalitatea aplicațiilor sale particulare” (Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008, p. 124).

[10] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 406. Dacă hierofania este o manifestare directă a sacrului, simbolul este cel care prelungește hierofania în timp, asigurând un contact permanent cu sacrul. „Simbolul e important nu numai pentru că *prelungește* o hierofanie sau i se *substituie*, ci pentru că, înainte de toate, el poate continua procesul de hierofanizare și mai ales pentru că, ocazional, *este el însuși o hierofanie*, adică *revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nicio altă «manifestare» nu e în măsură să o reveleze*” (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 407). În sens larg, orice act religios are caracter simbolic. „Riguros vorbind, termenul de simbol ar trebui rezervat simbolurilor care prelungesc o hierofanie sau constituie ele însele o

prelungind o hierofanie, fiind legat cu manifestarea sacrului, de la formele primitive până la Iisus Hristos, miracolul Întrupării Divinităţii. Funcţia unificatoare a simbolului descoperă unitatea diferitelor aspecte ale realităţii. Simbolurile sunt coerente şi sistematice, omul fiind deschis spre întreaga creaţie. Din această perspectivă se poate vorbi de *homo symbolicus*. „Această concepţie despre fiinţa umană este deosebit de relevantă pentru *homo religiosus*, deoarece faptele religioase sunt de natură simbolică".[11] Fiind *homo symbolicus* şi activităţile sale implicând simbolismul, faptele omului religios au un caracter simbolic.[12] Actele religioase și obiectele culturale se referă la o

«revelație» inexprimabilă printr-o altă formă magico-religioasă (rit, mit, formă divină etc.). În sensul larg al cuvântului însă, *orice* poate fi simbol sau poate juca rol de simbol, de la kratofania cea mai rudimentară (care «simbolizează», într-un fel sau altul, puterea magico-religioasă încorporată într-un obiect oarecare), până la Iisus Hristos, care, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi considerat un «simbol» al miracolului întrupării divinității din om" (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 408).

[11] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 142. În altă parte, exegetul american afirma: „Eliade prezintă deseori imaginea ființei umane ca *homo symbolicus*, ca «simbol viu» ce unifică fenomene de la nivele diferite ale experienței, se reînnoiește creator prin «spargerea» limitelor temporale și condiționărilor istorice și prin «deschiderea» spre transcendent. Ca parte a concepției sale despre ființa umană ca *homo symbolicus*, Eliade admite că simbolismul religios a fost cel care a creat sau a constituit ceea ce noi recunoaştem ca specific uman" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, p. 173).

[12] Pentru Eliade, „*homo religiosus* reprezintă «omul total»" (Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificație în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 23). Omul profan produce și el simboluri, dar acestea sunt degradate și nu pot fi recunoscute conștient, această sarcină revenindu-i istoricului religiilor. „Această fascinație a «vederii» nesfârșite și aproape pretutindeni a simbolurilor și sensurilor simbolice profunde a fost la originea multor acuze. Criticii susțin frecvent că

realitate metaempirică. Un obiect nu este venerat ca un simplu obiect, ci ca o manifestare a sacrului, ca hierofanie. „Şi orice act religios capătă, tocmai pentru că este *religios*, o semnificaţie în ultimă instanţă «simbolică», întrucât se referă la valori sau la figuri supranaturale”.[13]

Simbolul este perceput asemenea unui pod dintre două tărâmuri. Eliade nu consideră însă a fi important doar un singur simbol, ci ansamblul lor, structura întregului simbolism. În istoria religiilor, „ca și în alte discipline ale spiritului, numai cunoașterea structurilor face posibilă înțelegerea semnificațiilor”.[14] Pe de altă parte, simbolurile nu sunt creaţiile psihicului uman, ci acţionează prin propria logică, putându-se vorbi de o multivalenţă a lor.[15] În urma acestui demers se

---

atunci când *ei* privesc faptele, nu văd simbolurile «ascunse», «revalorizările» simbolice și sensurile simbolice «profunde». Eliade «a proiectat» asupra faptelor simbolurile preexistente în propria-i minte și «a citit» tot soiul de sensuri simbolice în expresiile mitice și religioase” (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, p. 171).

[13] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 191.

[14] Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, p. 116.

[15] La 2 octombrie 1945, Eliade nota în *Jurnal*, pornind de la cartea lui Bachelard, *L’eau et les rêves*: „Aș vrea să arăt (poate într-un eseu: *L’eau, les rêves et les symboles*) că imaginația constituie un instrument de cunoaștere, căci ne dezvăluie în chip inteligibil și coerent modurile realului. Bachelard crede că un simbol are o istorie psihologică. Lucrul poate fi adevărat; dar pe mine mă interesează faptul că, odată constituit, simbolul e investit cu o dublă funcție, «existențială» și cognitivă. Pe de o parte, un simbol unifică sectoare diverse ale realului (simbolismul acvatic, bunăoară, revelează solidaritatea structurală între Apă, Lună, devenire, vegetație, feminitate, germeni, naștere, moarte, re-naștere etc.); pe de altă parte, simbolul este întotdeauna *deschis*, în sensul că e susceptibil de a dezvălui semnificații «transcendente», care nu sunt «date» (*nu sunt evidente*) în experiență imediată; bunăoară, riturile baptismale revelează un alt nivel al realului decât cel bio-cosmic (naștere-moarte-re-naștere), revelează «nașterea spirituală», re-nașterea la un mod de a fi transcendent («mântuirea» etc.). Simbolul acvatic nu e numai o «fidelitatea la un temperament oniric fundamental» (Bachelard), ci și un

mijloc de a intui realul în totalitatea lui, căci revelează unitatea fundamentală a Cosmosului. Un simbol devine autonom în clipa când s-a constituit ca atare, și polivalența lui ne ajută să descoperim omologări între diferite moduri de a fi; omologări pe care simpla «imaginație a materiei» nu le-ar putea face posibile” (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 58-59). Vorbind despre felul în care se poate înțelege simbolul pornind de la datele prezentate de psihanaliză, Eliade îi scria lui Stig Wikander la 1 ianuarie 1953: „o *psyché în criză*, amenințată de dezintegrare, *regăsește* anumite simbolisme religioase mari: le regăsește ca *structuri* și *sisteme coerente*, iar nu parțiale sau aluzive. Atunci, mă întreb: dacă psihozele reprezintă, în general, o regresie către straturile arhaice ale sufletului (psyché), cum se face că această regresie se manifestă printr-un simbolism în egală măsură arhaic, dar care, departe de a reprezenta o dezintegrare, dimpotrivă, se revelează ca un ansamblu coerent și solidar de semnificații înalt spirituale? Cum se face că un biet nebun redescoperă spontan simbolismul Centrului sau al inițierii (moarte-resurecție), simbolisme depășite, dacă nu complet uitate de conștiința religioasă *istorică* a secolului nostru? Totul se petrece ca și cum psiheea încearcă să se *apere*, să își conserve o integritate amenințată fixându-se asupra unor poziții «spirituale» arhaice, depășite de istorie sau, cel puțin, serios modificate. Criza purifică sufletul (psyché) de zgura «istoriei»: și atunci se regăsesc anumite simbolisme, mai mult sau mai puțin universal răspândite, dar care, ca simbolisme difuzate și trăite de istorie, prezintă numeroase variante și sunt interpretate *diferit*. Cu alte cuvinte, constat variațiile și contradicțiile sensurilor unui simbol *în istorie* – dar crizele psihice prezintă același simbol simplificat și «purificat». Atunci ajung la concluzia, cel puțin provizorie, că istoria nu face decât *să intepreteze* și *să valorizeze* simbolismele, dar că acestea din urmă sunt constitutive pentru o *psyché* «primordială»: că au fost date (sau revelate?) în momentul în care omul a dobândit conștiință existențială, când omul s-a găsit «în situație» în lume. Se poate să mai existe o explicație: simbolismele sunt creația vieții înseși a omului, înainte chiar ca această viață să fi fost însoțită de o conștiință. Cu alte cuvinte, simbolismele sunt și ele o creație a Istoriei: în ocurență, a Istoriei omului, a vieții sale. Dar atunci se poate vorbi propriu-zis de «istorie»? De cicluri culturale?... Un singur lucru pare sigur: «creația» simbolismelor implică *un alt Timp decât cel istoric*. Și poate că asupra acestui punct precis ar fi trebuie să insist în mica mea carte: că viața simbolurilor este stăpânită de alte ritmuri temporale decât timpul istoric, {timpul} care stăpânește, bunăoară, culturile. Când o cultură încetează să mai trăiască, ea ne este în

observă că semnificaţia simbolismului uman nu poate fi pusă doar în legătură cu interpretările raţionale, așa cum s-a procedat adesea.

Simbolul are ca trăsătură esenţială faptul că dezvăluie, în acelaşi timp, mai multe sensuri, acesta reprezentând un limbaj aparte. Caracteristicile oricărui simbol tind către o țintă anume: „abolirea limitelor «fragmentului» care este omul în sânul societăţii şi în mijlocul Cosmosului, şi integrarea lui (prin transparenţa identităţii lui adânci şi a stării lui sociale; datorită, de asemenea, solidarităţii lui cu ritmurile cosmice), într-o unitate mai vastă: Societatea, Universul".[16] Simbolurile unesc diferite zone ale realului, având o logică proprie, deoarece sunt coerente şi sistematice, indiferent de natura și de manifestarea lor. Logica simbolului „depășește domeniul propriu al istoriei religiilor pentru a se înscrie printre problemele filosofiei".[17] În același

---

continuare accesibilă mai ales prin creațiile sale (sau: aspectele creațiilor sale) trans-istorice. Și aici regăsim mereu Imagini și Simboluri..." (Mircea Eliade, Stig Wikander, *Întotdeauna Orientul. Corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, Ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, Prefață de Giovanni Casadio, Postfață de Frantz Grenet, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 152).

[16] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 411.

[17] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 413. Tot despre logica simbolurilor, Eliade scria: „În sfârşit, studierea raţională a religiilor va pune în lumină un fapt insuficient remarcat până acum: anume că există o logică a simbolului, că cel puţin anumite grupuri de simboluri se dovedesc coerente, legate logic între ele, că, într-un cuvânt, pot fi exprimate sistematic, pot fi traduse în termeni raţionali. Această logică internă a simbolurilor pune o problemă plină de consecinţe: sunt anumite zone ale inconștientului individual sau colectiv guvernate, şi ele, de *logos* sau avem de a face cu manifestări ale unui transconștient? Întrebarea n-ar putea căpăta răspuns doar prin psihologia abisală, deoarece simbolismele care o exprimă pe aceasta din urmă sunt constituite, de cele mai multe ori, din fragmente disparate şi din manifestări ale unui psihic în criză, dacă nu în regresiune patologică. Pentru a surprinde adevăratele structuri şi funcţii ale simbolurilor, trebuie să ne adresăm inepuizabilului repertoriu al istoriei religiilor. Numai că, şi aici,

sens se poate vorbi și de reversibilitatea istoriei și a simbolului: „pe de o parte, istoria *corupe* semnificaţiile iniţiale ale unui simbol, iar pe de alta, simbolul, prin funcţia sa unificatoare, menţine istoria *deschisă* spre inovaţiile spiritului. Datorită influenţei simbolului ca *putere*, *realitatea absolută*, istoria are un sens sau, altfel spus, cealaltă faţă a istoriei este simbolul”.[18]

Unul dintre simbolurile cele mai răspândite în tradiţiilor religioase din întreaga lume este cel al apelor. „Apele simbolizează suma universală a virtualităţilor, fiind deopotrivă *fons et origo*, izvorul tuturor posibilităţilor de existenţă; ele precedă orice formă şi *susţin* orice creaţie (...); simbolismul Apelor implică atât moartea, cât şi renaşterea”.[19] Acest simbolism este prezent peste tot, presupunând o latură supranaturală prin care se manifestă sacrul. Sacralitatea apare ca manifestare a Fiinţei, sacrul şi Fiinţa având mai multe puncte de convergenţă. Ele pot fi astfel echivalente.

Şi în creştinism se găsește simbolismul apei, mai ales în Taina Botezului, în legătură cu imaginea celei de-a doua naşteri

---

trebuie să ştim să alegem: căci materialele noastre documentare conţin de multe ori forme decadente, aberante sau pur şi simplu mediocre. Dacă vrem să ajungem la o înţelegere adecvată a simbolismului religios arhaic, suntem obligaţi să procedăm selectiv” (Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 45.). Despre logica simbolurilor la Eliade, Douglas Allen nota: „Interpretând sensul miturilor și altor fenomene religioase, principala preocupare a lui Eliade este de a determina cum funcționează simbolurile religioase și ce anume dezvăluie ele. În această privință, el face următoarele afirmații cruciale: gândirea simbolică, și deci mitică, e un mod de cunoaștere autonom ce are propria structură; simbolurile au propria «logică» și se îmbină pentru a forma sisteme coerente structural; fiecare simbolism coerent este universal; sistemul simbolic și miturile care încorporează un asemenea sistem își vor conserva structura indiferent dacă persoana care le utilizează înțelege sau nu acest lucru” (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, p. 191).

[18] Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade*. *Definitio sacri*, Ed. Spandugino, București, 2022, p. 361.

[19] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, pp. 98-99.

sau zămisliri. Eliade identifică acest simbolism la Filon din Alexandria și, mai ales, la Sfântul Apostol Pavel (*Tit*, 1, 4 și *Filimon* 10). În același timp, în creştinism se poate vorbi de o nouă valorizare a simbolismului apelor, prin faptul că Părinţii Bisericii au îmbogăţit semnificaţiile prin punerea în legătură cu viaţa Mântuitorului Iisus Hristos. Eliade aminteşte doi scriitori patristici, Tertulian şi Sfântul Ioan Gură de Aur, ale căror texte vorbesc de valoarea soteriologică a apei şi de simbolismul botezului ca moarte-renaştere. Cele două interpretări pot fi așezate în legătură cu simbolismul acvatic în general. „Intervin totuşi în această valorizare creştină a Apelor anumite elemente noi, legate de o «istorie», în cazul nostru – Istoria Sfântă. (...) În primul rând, este vorba de valorizarea botezului ca o coborâre în adâncul Apelor pentru înfruntarea monstrului marin. Această coborâre are un model: intrarea lui Hristos în Iordan, care a fost totodată o coborâre în Apele Morţii".[20] Sfântul Chiril al Ierusalimului foloseşte imaginea coborârii lui Hristos în Iordan pentru a înfrânge balaurul din apele morţii. Învingând monstrul, simbolizat prin gura ce înghite apele Iordanului, Hristos a dat putere creştinilor să învingă răul. Catehumenii sunt sfătuiţi de Sfântul Chiril să înfrângă puterea balaurului pentru a ajunge la Tatăl ceresc.

O altă valorizare a apelor în creştinism este imaginea botezului ca *antitypos* al potopului. Aici, Hristos, noul Noe, devine conducătorul unei noi seminţii, după cum spune Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful. O altă imagine este Hristos-Adam, aşa cum se desprinde din scrierile Sfântului Apostol Pavel. Nuditatea de la botez reprezintă lepădarea veşmintelor pe care Adam le-a îmbrăcat după căderea în păcat, precum şi întoarcerea la neprihănirea iniţială. Pornind de la aceste date, Eliade afirmă că simbolismul botezului presupune atât referințe biblice, cât și

---

[20] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, pp. 190-191.

reminiscențe paradisiace, acestea fiind elementele specific creștine păstrate de-a lungul timpului. „Părinţii Bisericii primitive gândeau simbolismul botezului aproape numai ca pe o tipologie: ei erau preocupaţi să descopere corespondenţe între cele două Testamente. Autorii moderni sunt înclinaţi să le urmeze exemplul: în loc să reaşeze simbolismul creştin în cadrul simbolismului «general», universal atestat de religiile lumii necreştine, ei persistă să-l raporteze exclusiv la Vechiul Testament. După aceşti autori, ceea ce s-ar manifesta în simbolismul creştin ar fi nu sensul general şi imediat al simbolului, ci valorizarea lui biblică”.[21] Această atitudine se explică printr-o reacţie negativă la sincretismul religios, simbolismul creştin fiind legat direct de cel iudaic, cu referire la prefigurările din *Vechiul Testament*. Procedând astfel, „iudeo-creştinismul caută să nu piardă contactul cu istoria sfântă, care, spre deosebire de «istoria» tuturor celorlalte popoare, este singura *reală* şi singura care are o semnificaţie: căci cel ce o face este însuşi Dumnezeu”.[22]

Pentru creştini, istoria echivalează cu revelaţia. Cu toate acestea, Eliade afirmă că simbolismul creştin al botezului nu contrazice simbolismul acvatic specific celorlalte tradiţii religioase, acesta fiind universal răspândit. Apologeţii creștini n-au văzut un antagonism între imaginile propuse de ei şi cele specifice altor religii, imagini pline de semne și mesaje ce descoperă sacrul cu ajutorul ritmurilor cosmice. Revelația adusă de credință nu înlătura semnificațiile imaginilor, ci le dădea o nouă valoare. „Desigur, pentru credincios această nouă semnificaţie le eclipsa pe celelalte: ea *singură* valoriza Imaginea, o transfigura în revelaţie. Învierea lui Hristos conta, iar nu «semnele» care puteau fi citite în natură; în cea mai mare

---

[21] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, pp. 193-194.
[22] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, p. 195.

parte a cazurilor, «semnele» nu erau înţelese decât după ce, în străfundul sufletului, apărea credinţa. (...) din perspectiva pe care ne-am propus-o, un singur lucru are importanţă: *că orice nouă valorizare a fost totdeauna condiţionată de structura însăşi a Imaginii*, aşa încât se poate spune despre o Imagine că-şi *aşteaptă* împlinirea sensului".[23]

Comparând inițierile din cultele antice cu cele din creştinism, Eliade porneşte de la faptul că lumea nu a fost niciodată desacralizată în totalitate. Botezul creştin a echivalat, încă de la început, cu o iniţiere, neofitul devenind capabil în urma acestui act sacramental să dobândească viaţa veşnică, aşa cum se poate desprinde din gândirea Sfântului Pavel (*I Corinteni* 10) şi din *Evanghelia* Sfântul Ioan (1, 5). „Prin urmare, o comparaţie a botezului creştin cu lustraţiile misterelor sau cu alte ceremonii din activitatea păgână s-ar dovedi inutilă. Nu numai esenienii ci şi alte mişcări evreieşti cunoşteau acest rit. Dar botezul a putut să devină un sacrament pentru primii creştini tocmai pentru că a fost instaurat de Hristos. Cu alte cuvinte, valoarea sacramentală a botezului se datoreşte faptului că aceştia au văzut în Iisus pe Mesia, Fiul lui Dumnezeu".[24]

Tot în creştinism se observă şi structura iniţiatică a Sfintei Euharistii, prin care creştinul se împărtăşeşte cu Trupul şi Sângele Domnului. În aceste condiții, „creștinii îl considerau pe Iisus deja înviat din morți și înălțat la cer, în timp ce esenienii așteptau învierea Învățătorului Dreptății ca Mesia-Preot împreună cu cei

---

[23] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, p. 197. În acest sens, Eliade afirma într-un interviu: „Apa, pretutindeni și totdeauna, a avut o semnificație de «purificare» baptismală. Odată cu creștinismul, acestui simbolism i s-a alăturat o altă valoare, fără să-i distrugă structura – dimpotrivă, a completat-o, a îmbogățit-o. Astfel, pentru creștin, botezul a devenit un sacrament deoarece a fost instituit de Hristos" (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, pp. 126-127).

[24] Mircea Eliade, *Naşteri mistice*, Traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 152-153.

aleși din Israel”.[25] Există și o altă deosebire între creştinism şi cultul esenienilor de la Qumran: primii vorbeau despre o Persoană istorică prin care vine mântuirea, în timp ce, în textele de la Qumran, mântuirea nu era pusă în legătură cu aceasta.

Ideile lui Eliade cu privire la simbolism şi la rolul său se găsesc în întreaga sa operă. Astfel, savantul nota în *Jurnal* la 5 aprilie 1967 că doctorului Bögers, preocupat de secularizarea creștinismului și de gândirea lui Boenhoeffer, afirma că Eliade putea să aibă o influență majoră în reintroducerea riturilor, adică a simbolismului, în experiența creștină. „El crede că Boenhoeffer şi cei care îi împărtăşesc ideile apreciază încă simbolismul, chiar dacă acest lucru a fost trecut sub tăcere de mulţi din admiratorii şi comentatorii lor prea entuziaşti. D-rul Bögers îmi vorbeşte de tentativele de renovare liturgică în Olanda, despre liturghia celebrată în «ţinută de oraş» (mă întreabă ce cred despre această «reformă»). Cele două mari riscuri, aşa cum le vede: simbolismul fără credinţă, – credinţă fără simbolism”.[26]

În anul 1978 Eliade se confesa lui Claude-Henri Rocquet în legătură cu faptul că a înţeles adevărata valoare a simbolismului religios după întoarcerea din India. Deşi în tinereţe nu considera icoanele a fi idoli, totuşi nu le înţelegea puternica semnificaţie şi valoare religioasă, India descoperindu-i aceste realități. Numai după revenirea în România Eliade a descoperit valorile spirituale prin intermediul imaginilor și simbolurilor. „Mi-am spus: e sigur că privind o icoană, credinciosul nu percepe numai figura unei femei cu un prunc în braţe, ci o vede pe Fecioara Maria, deci pe Mama lui Dumnezeu, vede pe Sofia. Vă închipuiţi ce însemnătate a avut pentru mine, în formarea mea ca istoric al religiilor, această descoperire a

[25] Mircea Eliade, *Naşteri mistice*, p. 153.
[26] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, p. 575.

importanţei simbolismului religios în culturile tradiţionale".[27] Această idee este preluată și într-un alt interviu, Eliade insistând pe faptul că experiențele din India l-au ajutat să înțeleagă însemnătatea icoanelor și a gesturilor făcute de oamenii din diferite spații geografice: „Înaintea şederii mele în India, eram puţin jenat de latura fetişistă a cutărui sau cutărui gest şi mă gândeam că adevărata religie era mai întâi de toate reflecţie şi meditaţie, ca orice creştin care se crede evoluat. Descoperind însă importanţa extraordinară a simbolismului pentru poporul indian, am înţeles cât de mult subestimasem odinioară sensul existenţial al simbolului".[28] Observând anumite elemente ale felului în care locuitorii Indiei se raportau la caracteristicile religiei lor, Eliade recunoștea peste ani: „Asta mi-a permis să înţeleg, prin analogie, cum ţăranii europeni văd, de pildă, o imagine a Fecioarei cu pruncul. Mama devine aici, în sens propriu, altceva. Experienţele mele indiene m-au convins de forţa şi de transmisibilitatea simbolului".[29]

Ideea înrâurii Indiei în înţelegerea simbolismului este reluată de Eliade şi în *Prefaţa* pe care a scris-o cărţii lui Douglas Allen, unde întărește ceea ce susţinuse în lucrările anterioare: sacrul este un element în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acesteia, lumea prezentându-se plină de sens datorită dialecticii sacrului. În aceste condiții, a fi om echivalează cu a fi religios. În concluzie, notează savantul, „trebuie să adaug că înţelegerea mea cu privire la simbolismul religios a fost mult sporită de şederea mea în India. Într-adevăr, înţelegerea

---

[27] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, pp. 59-60.

[28] „Interviu cu Mircea Eliade (1979): Dorul de Absolut", în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliţă în colaborare cu Paul Barbăneagră, Ed. Echinox, Cluj, 2001, p. 21. Interviul a fost realizat de Sophie Lannes şi Jean-Louis Ferrier şi a fost publicat în *L'Express*, 25-31 august 1979.

[29] „Interviu cu Mircea Eliade (1979): Dorul de Absolut", p. 22.

simbolismului religios aşa cum este trăit la nivelul oamenilor m-a ajutat să înţeleg mai bine simbolismul încă viu în propria mea tradiţie, aceea a oamenilor din Estul Europei”.[30]

Pe de altă parte, vorbind despre experiența indiană, Eliade afirma că, pe parcursul anilor petrecuți aici, chiar și în momentele în care s-a apropiat de această tradiție, nu și-a pierdut rădăcinile occidentale. „Vedeți deci, visul meu de a totaliza contrariile era prezent și în timpul uceniciei mele”.[31]

O interpretare ortodoxă a simbolului şi simbolismului religios

Într-un articol publicat în anul 1986, Alexander F.C. Webster realiza o reevaluare a ideilor lui Rudolf Otto, Mircea Eliade și Max Weber în încercarea de a aplica perspectivele acestora la tradiția mistică ortodoxă. Dacă psihologia filosofică a lui Otto ar fi în concordanță cu unele aspecte teologice și metafizice din misticismul ortodox, iar dialectica sociologică a lui Weber ar putea fi legată de conceptualizarea dimensiunii ascetice și etice a misticismului ortodox, „dualismul fenomenologic al lui Mircea Eliade se dovedeşte folositor unei înţelegeri mai depline a calităţilor liturgice ale misticismului ortodox”.[32] În aceste condiții, analiza operelor celor trei

---

[30] Mirea Eliade, „Foreword”, în: Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, pp. VIII-IX.

[31] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 41.

[32] Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, Volume XXIII, Fall, 1986, Number 4, p. 621. Analizând articolul lui Alexander Webster, Bryan Rennie scria: „Webster încearcă să reducă decalajul dintre teologia ortodoxă și istoria religilor folosind gândirea lui Eliade” (Bryan Rennie, „The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade’s Understanding of Religion”, în: *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*. *The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Edited by Christian K. Wedemeyer and Wendy

cercetători ar putea favoriza o abordare a religiei de pe poziţii noi.

În subcapitolul dedicat savantului de origine română, autorul se referă la cartea *Sacrul şi profanul* şi la metoda „negativă" însuşită de Eliade, pe care o apropie de teologia apofatică ortodoxă. Eliade se opreşte asupra manifestărilor sacrului în viaţa de zi cu zi a oamenilor, abordare diferită de cea a lui Otto, care accentuează mai mult latura psihologică.[33] Acest fel de a analiza fenomenul religios este necesar unei mai bune înţelegeri a dimensiunii liturgice a moştenirii mistice ortodoxe, mai ales a Tainei Euharistiei, cu referire la spaţiul sacru, timpul sacru, instrumentele şi materialele sacre. În acest sens, Webster consideră lucrarea lui Eliade de un real folos pentru o cercetare teologică.

Dialectica sacru-profan este un alt punct de legătură între Eliade şi teologia ortodoxă. Este vorba de dimensiunea liturgică a cosmosului, evidentă în timpul sărbătorii Botezului Domnului. Autorul subliniază alte corespondențe între gândirea savantului şi tradiţia ortodoxă: sacralitatea naturii şi a cosmosului; sacrul ca normă faţă de care profanul apare ca inferior; interpretarea hierofaniei, în care hierofania supremă este Întruparea Domnului; cosmosul ca organism sacru, în concordanţă cu

---

Doniger, Oxford University Press, New York, 2010, p. 200). Pornind de la ideile pe care Vladimir Lossky le-a prezentat în cartea sa *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Rennie afirma că unul dintre punctele de legătură între teologia ortodoxă și gândirea lui Eliade se găsește în spusele lui Lossky care neagă orice distincție clară în creștinismul ortodox între mistică și teologie sau între experiența personală a misterelor divine și dogma afirmată de Biserică.

[33] Aceeași distincție o făcea și Ansgar Paus: „În timp ce pentru Eliade «sacrul» este, într-un final, o realitate transcendentă, pentru Rudolf Otto «sacrul» este, într-un final, un fapt psihologic" (Ansgar Paus, „The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the «History of Religions»", în: *Religion*, Volume 19, Issue 2, 1989, p. 138).

arhitectura bisericii bizantine; accentul pus pe setea de fiinţă a persoanei umane, în opoziţie cu nefiinţa. „Evidente sunt, de fapt, paralelele dintre misticismul ortodox liturgic (şi teologic) şi descrierea persoanei religioase «arhaice» de către Eliade, încât cineva s-ar putea întreba dacă Eliade a surprins cu adevărat în cuvinte structurile religiei arhaice și dezvoltate sau acestea i-au fost permise de propria educaţie ortodoxă românească, care să-i influenţeze părerile într-o măsură mult mai mare decât ar fi recunoscut el”.[34]

Autorul prezintă câteva exemple care să susţină aceste afirmaţii. În primul rând, analiza lui Eliade cu privire la sacralitatea naturii şi a cosmosului întreg, cu referire specială la simbolismul cuprins în Taina Botezului, unde savantul foloseşte citate din Părinţii Bisericii. Eliade se referă la simbolismul baptismal din religiile pre-creştine, cu accent pe purificările spirituale şi pe dobândirea renaşterii. Pe de o parte, el afirmă că simbolurile baptismale cuprinse în diferite religii nu se exclud reciproc. „Pe de altă parte, această înclinaţie sincretistă pentru armonizarea intuiţiilor arhaice cu cele mai avansate religii a fost atenuată (sau aş spune «răscumpărată»?) de o tendinţă care reflectă o înţelegere patristică ortodoxă a antitipurilor și împlinirii”.[35]

În al doilea rând, sacrul este definit ca normă faţă de care profanul este privit ca inferior, corupt şi nereal, putându-se realiza o paralelă între ceea ce Eliade descrie ca fiind „desacralizare” şi ceea ce în gândirea ortodoxă este prezentat ca „secularizare”. Atitudinea faţă de istorie reprezintă desacralizarea lumii. Mai mult, părerile lui Eliade cu privire la

[34] Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, p. 639.
[35] Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, p. 639.

cripto-religia omului modern conduc la ideea că religiozitatea înnăscută a omului a fost oprită să se manifeste.

În al treilea rând, trebuie analizat conceptul eliadian de „hierofanie” ca manifestare a sacrului în lucrurile obişnuite, hierofania supremă fiind, pentru creştini, Întruparea Domnului. „Această explicită tipologie ierarhică a hierofaniilor prezintă și puternice afinităţi logice cu tema *epifanică* din teologia ortodoxă dogmatică şi liturgică”.[36]

În al patrulea rând, trebuie evaluate ideile lui Eliade cu privire la cosmogonie, cu accent pe tema sacralităţii cosmosului prezentat ca organism şi reproducere a unui model transcendent, cu exemple din mai multe tradiţii, dar şi din arhitectura bisericilor bizantine.

În al cincilea rând, se poate realiza o legătură între tradiţia ortodoxă şi părerile lui Eliade cu privire la setea omului după fiinţă şi viaţă, ca opuse nefiinţei şi morţii, cu exemple din alte tradiţii religioase. „În Ortodoxie, oricum, această subliniere a prea plinului ontologic şi a opoziţiei faţă de moarte este absolut fundamentală şi tinde să distanţeze teologia ortodoxă de tradiţia creştină occidentală ce pune accentul mai mult pe aspectele juridice ale păcatului, vinei şi dreptăţii”.[37]

Nu toți cercetătorii eliadieni au fost de acord cu abordarea și concluziile lui Alexander Webster. Astfel, pentru Bryan Rennie, chiar dacă autorul articolului a încercat să lege gândirea lui Eliade de teologia ortodoxă, aceasta nu înseamnă că ea provine în totalitate de aici. „Pentru orice posibilă sursă ortodoxă a teoriilor lui Eliade există de asemenea altă potențială

[36] Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, pp. 639-640.
[37] Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, p. 640.

sursă sau o coroborare externă”.[38]

În aceste condiții, ideile prezentate de Webster, prin care Eliade pare să folosească concepte familiare tradiţiei ortodoxe, precum şi unele păreri ale sale, prin care se distanţează de această tradiţie, presupun o privire atentă din partea unui teolog ortodox. La fel trebuie analizată şi ideea eliadiană despre continuitatea, mai

---

[38] Bryan Rennie, „The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade’s Understanding of Religion”, p. 206. Pe aceeași linie se înscrie și articolul lui Ansgar Paus despre Mircea Eliade unde se afirma că, în demersul său științific, savantul de la Chicago poate fi înțeles pornind de la teologie sau, mai precis, de la iconologia bizantină. Paus realiza o apropiere între diferitele concepte și idei referitoare la religie și experiența mistică a teologiei bizantine, punând icoanele în legătură cu hierofaniile. Această corespondență se poate desprinde atât din biografia lui Eliade, cât și din perspectiva iconologiei. Autorul lega felul în care Eliade prezintă imaginile și simbolurile cu felul în care este înțeleasă icoana în teologia bizantină. Dumnezeu și Om într-o singură Persoană, *coincidentia oppositorum*, reprezintă baza teologiei icoanei. După Paus, elementele iconologice „luate împreună formează cadrul pe care Eliade, ca istoric al religiilor, își construiește «hermeneutica creativă». El practică, ca să zic așa, o «iconosofie» a religiilor” (Ansgar Paus, „The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the «History of Religions»”, p. 144). Bryan Rennie se referă la acest articol atunci când analizează raportul dintre Eliade și Ortodoxie. În demersul său, Paus încearcă să demonstreze că metodologia lui Eliade poate fi legată de interpretarea teologică a icoanelor bizantine. O altă caracteristică a gândirii lui Paus este legată de ceea ce el numește refuzul analizei discursive raționale în tradiția ortodoxă în favoarea unei abordări intuitive. Pornind de aici, el crede că a găsit cheia înțelegerii întregului material religios și istoric eliadian, care se află în teologie și, mai precis, în teologia bizantină a icoanei. Astfel, Eliade poate fi văzut ca un mistic secularizat al creştinismului bizantin, putându-se spune că opera sa literară și științifică emană din experiența personală. „În timp ce găsesc acest lucru fascinant și util, el pare a fi prea îngust și izvorăște din dorința de a găsi o soluție finală și de a avea ultimul cuvânt la un subiect care ar trebui să rămână deschis până când se cercetează mai mult” (Bryan Rennie, „The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade’s Understanding of Religion”, p. 204).

mult decât discontinuitatea, dintre religiile arhaice şi cele mai evoluate, cu accent pe înţelegerea creştinismului ortodox ca sfârşit al religiozităţii, în care este cuprinsă întreaga revelaţie. În același timp, dialectica sacru-profan poate reprezenta un punct esențial în abordarea teologilor ortodocşi.

În studiul său despre Mircea Eliade, Alexander Webster se referă la cartea Pr. Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, unde teologul ortodox rus recunoaşte importanţa dialecticii în lumea modernă, incluzând binomurile spiritual-material, supranatural-natural, sacru-profan. Dacă Eliade vorbeşte despre *homo religiosus*, Pr. Schmemann aminteşte de *homo adorans*, pentru care cultul adus lui Dumnezeu este mai mult decât un simplu act: este un mod de a trăi. „A numi un lucru înseamnă, cu alte cuvinte, a-L binecuvânta pe Dumnezeu pentru el şi prin el. Şi, în Biblie, a-L binecuvânta pe Dumnezeu nu este un act «religios» sau «cultic», ci chiar *mod de viaţă*. (...) Toate calităţile raţionale, spirituale şi de alt fel ale omului, care-l disting de celelalte creaturi, îşi au centrul şi realizarea finală în această capacitate de a-L binecuvânta pe Dumnezeu, de a înţelege, aşa-zicând, sensul setei şi foamei care constituie viaţa lui. «Homo sapiens», «homo faber»..., dar, mai înainte de toate, «homo adorans»”.[39] Webster nota în legătură cu afirmaţia Pr. Schmemann: „Acest pasaj, mai mult decât oricare altul din carte, reprezintă o sinteză între perspectivele lui Eliade şi misticismul liturgic ortodox”.[40]

Un alt punct de legătură între gândirea savantului de la Chicago și tradiția ortodoxă poate fi reprezentat de ideea sacralității timpului. Eliade notează că, în creştinism, un loc

---

[39] Preotul profesor Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, Traducere din limba engleză de Preotul profesor dr. Aurel Jivi, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, p. 13.

[40] Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, p. 641.

important îl reprezintă timpul liturgic, presupunând istoricitatea Persoanei lui Iisus Hristos. De aici se poate desprinde şi concepția cu privire la sacralitatea realităţii, idee ce se regăsește şi la Pr. Schmemann. Acesta, vorbind despre simbolismul timpului aşa cum se desprinde din slujbele Utreniei şi Vecerniei, despre alternanţa lumină-întuneric, cu simbolismul referitor la întreaga experienţă creştină, afirma: „Aceste două *dimensiuni*, complementare şi absolut esenţiale ale timpului, dau formă vieţii noastre în timp şi, dând timpului un nou înţeles, îl transformă în *timp creştin*. Această dublă experienţă trebuie, într-adevăr, aplicată la tot ceea ce facem. Noi suntem întotdeauna *între* dimineaţă şi seară, *între* Duminică şi Duminică, *între* Paşti şi Paşti, *între* cele două veniri ale lui Hristos. Experierea timpului ca *sfârşit* acordă o importanţă absolută oricărui lucru făptuit *acum*, îl face hotărâtor, decisiv. Experierea timpului ca *început* umple întregul nostru timp de bucurie, pentru că îi adaugă «coeficientul» de eternitate”.[41] Aceste idei pot fi comparate cu cele ale lui Eliade cu privire la timpul sacru al începuturilor, *illo tempore*, şi la hierofanii, manifestări ale sacrului în cele mai obişnuite obiecte din lume.

În același sens poate fi amintit şi simbolismul acvatic din practica baptismală. Prin botez se dobândeşte timpul cel nou, taina fiind săvârşită în biserica primară în timpul slujbei de Paşte. Pregătirea pentru primirea botezului se prelungea adesea până la trei ani. Apa este unul dintre elementele esenţiale ale Tainei, iar nu o simplă materie izolată. Este materia tainei pentru că reprezintă întreaga materie, semn și prezență a lumii în totalitatea ei. „În concepţia biblică «mitologică» despre lume – care, întâmplător, este mai plină de sens şi mai consecventă din punct de vedere filosofic decât cea oferită de unii reprezentanţi ai curentului demitologizării –, apa este *prima materie*,

[41] Preotul profesor Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii*, pp. 77-78.

elementul de bază al lumii. Ea este simbolul natural al vieţii, pentru că nu există viaţă fără apă, dar este, de asemenea, simbolul distrugerii şi al morţii şi, în final, este simbolul purificării, pentru că nu există curăţie fără ea”.[42] În gândirea ortodoxă, apa de la botez este materia cosmosului, lumea întreagă ca viață a omului. „Şi binecuvântarea ei la începutul slujbei botezului dobândeşte astfel o semnificaţie cu adevărat cosmică şi răscumpărătoare”.[43]

Într-unul dintre capitolele cărții Părintelui Schmemann, „Sacrament şi simbol”, Eliade este citat cu ideile referitoare la înţelesul simbolului şi la rolul lui în viaţa omului religios, mai ales cu lucrarea *Mefistofel şi androginul*. Teologul ortodox face o incursiune în istoria termenului „simbol”, aşa cum a fost înţeles în epoca patristică şi post-patristică, accentuând faptul că, în epoca noastră, există o incompatibilitate între simbol şi realitate. „Părinţii şi întreaga tradiţie primară însă – şi noi atingem aici miezul problemei – nu numai că nu cunosc această distincţie şi opoziţie, ci, pentru ei, simbolismul este dimensiunea esenţială a sacramentului, cheia corespunzătoare pentru înţelegerea lui. Sfântul Maxim Mărturisitorul, teologul sacramental prin excelenţă al epocii patristice, numeşte Trupul şi Sângele lui Hristos în Euharistie *simboluri* («symbola»), *imagini* («apeikonismata») şi *taine* («mysteria»). Aici «simbolic» nu numai că nu este opus «realului», ci îl întrupează ca propria lui expresie şi mod de manifestare”.[44]

După o analiză a felului în care a fost înţeles simbolul în învăţătura occidentală şi în cea orientală, Pr. Schmemann concluzionează referitor la acesta şi la rolul său în viaţa oamenilor: „Dacă astăzi auzim atât de adesea despre nevoia de «noi simboluri», dacă simbol şi simbolism sunt obiecte de studiu

[42] Preotul profesor Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii*, p. 87.
[43] Preotul profesor Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii*, p. 87.
[44] Preotul profesor Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii*, p. 172.

şi de curiozitate în cercuri care altminterea nu au nimic în comun, aceasta se întâmplă pentru că experienţa care se află în spatele acestor lucruri este aceea a unei complete rupturi şi întreruperi în «comunicare», a lipsei tragice a unui «principiu unificator» care ar avea puterea de a aduce împreună şi de a ţine la un loc din nou faţetele frânate şi atomizate ale existenţei şi cunoaşterii umane. Acestui principiu unificator, a cărui absenţă este resimţită atât de puternic şi a cărui căutare domină gândirea modernă, îi este dat numele de *simbol*. Conotaţiile lui sunt atât cognitive, cât şi participatorii, pentru că funcţia lui este să reunifice atât cunoaşterea cât şi existenţa, reunindu-le pe una cu cealaltă. Nu se ştie ce este acest simbol, dar ceea ce se speră de la el este într-adevăr mult mai apropiat de ideea şi experienţa patristică a simbolului decât cele ale epocii postpatristice, şi de aceea îl numim o punte".[45] Aceste idei se apropie de cele eliadiene cu privire la rolul şi importanţa simbolului în viața omului religios.

Pornind de la aceste date, gândirea lui Eliade referitoare la religie poate fi analizată şi din punct de vedere ortodox, contribuind astfel la evaluarea societăţii moderne desacralizate. „Este suficient să se afirme că teologia liturgică a lui Schmemann, aşa cum a fost influenţată de spiritul şi metoda dualismului fenomenologic al lui Eliade, atât ca demers euristic, cât și ca modalitate de susținere a perspectivei ortodoxe clasice asupra religiei, a dovedit deja utilitatea teoriei lui Eliade despre religie pentru teologii ortodocşi".[46] În concluzie, Alexander Webster consideră că se poate face o reevaluare a misticismului liturgic ortodox ţinând cont şi de ideile prezentate de savantul de la Chicago în cărţile sale. Aceeaşi reevaluare se poate întreprinde şi cu referire la ceilalţi doi cercetători de care se ocupă Webster: Rudolf Otto şi Max Weber.

---

[45] Preotul profesor Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii*, p. 183.

[46] Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis", p. 642.

În *Jurnalul* său, Pr. Schmemann creiona, pornind de la însemnările diaristice eliadiene, ceea ce îl apropia structural de savantul român, dar, în același timp, și ceea ce îl distanța de acesta. La 21 ianuarie 1975, teologul ortodox nota: „Citeam jurnalul lui Mircea Eliade și mi-am dat seama că nu sunt câtuși de puțin interesat de religiile orientale, care l-au pasionat atât de mult pe Eliade și pe cei apropiați lui. Gândirea și gusturile mele sunt complet imune la acestea. Consider că întâlnirea dintre occident și orient este necesară (visul lui Eliade) și lucrurile despre care scrie sunt demne de remarcat, dar nu le găsesc în Tibet, India și în alte locuri. Mă simt sufocat de aceste lumi misterioase și înspăimântătoare, în ciuda caracterului lor cosmic și eliberator”.[47] Trei zile mai târziu, teologul rus sublinia perspectivele diferite din care cei doi cercetători se raportau la fenomenele religioase, pornind tot de la *Jurnalul* eliadian. „În lumea noastră, orice religie fără Hristos (fie ea creștinism sau ortodoxie) este un fenomen negativ chiar înspăimântător. *Orice* contact cu o religie de acest fel este periculos. Ea poate fi studiată pentru o mai bună înțelegere a creștinismului sau a lui Hristos. Dar o astfel de religie nu poate aduce mântuirea, indiferent de modul cum este înțeleasă ea. Pentru creștinii din vechime, Trupul lui Hristos se află pe altar, pentru că El este în mijlocul lor. Pentru creștinii de azi, Hristos este aici, deoarece Trupul Lui se află pe altar. Pare o analogie dar în realitate între primii creștini și noi există o diferență esențială. Pentru ei totul constă în cunoașterea și iubirea lui Hristos. Pentru noi, totul este dorința de a fi luminați. Primii creștini se împărtășeau pentru a-L urma pe Hristos, pe când astăzi Hristos nu este singurul motiv al împărtășirii”.[48]

---

[47] *Biografia unui destin misionar*. *Jurnalul Părintelui Alexander Schmemann (1973-1983)*, Traducere, studiu introductiv și comentarii de Felicia Furdui, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 81-82.
[48] *Biografia unui destin misionar*, p. 83.

Concluzii: concepte deschise

Din cele prezentate se poate observa legătura dintre interpretarea simbolului și a simbolismului religios din partea a doi cercetători cunoscuți în întreaga lume: Mircea Eliade și Pr. Alexander Schmemann.

La Eliade, limbajul religios este simbolic. Pentru înțelegerea naturii ireductibile a sacrului, trebuie să se pornească de la simbol și simbolism. Ceea ce produce umanitatea are caracter simbolic, omul raportându-se permanent la realități străine, distanța față de acestea fiind suplinită prin simbol. Astfel, pentru Eliade simbolul este trăit ca un cifru al sacrului. Savantul prezintă dimensiunile existenței ca mod de a fi „transcendent" sau „cu totul altul" decât profanul. În aceste condiții, din punct de vedere al istoriei religiilor, simbolul stă la baza tuturor manifestărilor umane, așa cum se observă în istoria lui *homo religiousus*.

Pe de altă parte, în creștinismul ortodox simbolul ocupă un loc esențial în înțelegerea vieții religioase a oamenilor, chiar dacă interpretările teologice moderne par să neglijeze această abordare. Pr. Alexander Schmemann evidențiază faptul că, alături de descrierea omului ca *homo religiosus* sau *homo symbolicus*, trebuie să se vorbească și despre *homo adorans*. Pentru acesta, simbolul reprezintă legătura cu Dumnezeu.

Astfel, se poate concluziona că există legături între Istoria religiilor și Teologie pornind de la înțelegerea simbolului și simbolismului religios, chiar dacă s-au făcut și continuă să se facă eforturi din partea unora ca prima disciplină să fie independentă și fără nicio conexiune cu cea de a doua.

Mircea Eliade, Thomas J.J. Altizer
şi teologia „morţii lui Dumnezeu"

Introducere

Folosind, în 1957, expresia „moartea lui Dumnezeu" pentru a analiza cultura contemporană, Gabriel Vahanian „devenea părintele unei mode de scurtă durată, cea a *teologiei morţii lui Dumnezeu*".[1] Acest curent teologic a fost numele dat unei mişcări religioase care a apărut şi s-a dezvoltat în SUA în anii '60 ai secolului trecut.[2] După cum au remarcat promotorii acestei mişcări, teologia „morţii lui Dumnezeu" a fost o teologie nouă în interiorul bisericii vechi. Părerile dezvoltate au condus la ideea că această gândire era ateistă, nonteistă sau radicală. Reprezentanţii mişcării au înţeles în mod diferit ceea ce înseamnă „moartea lui Dumnezeu", iar implicaţiile pe care le-au

---

* În acest capitol am reluat și completat ideile din subcapitolul: „Mircea Eliade și «teologia morții lui Dumnezeu»", în: Adrian Boldișor, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, pp. 567-601.

[1] Wolfhart Pannenberg, *Christian Spirituality and Sacramental Community*, Darton, Longman and Todd, London, 1984, p. 76.

[2] Această teologie nu s-a dezvoltat în alte părţi ale lumii aşa cum s-a întâmplat în SUA, din diferite motive. „Altizer a remarcat că «Dumnezeu este mort» sunt cuvinte care pot fi rostite cu adevărat doar de un creştin ca răspuns la Întruparea Cuvântului. Dacă acest lucru este adevărat, nu este deloc surprinzător că teologia morţii lui Dumnezeu nu trezeşte prea mult interes în Britania secularizată. Este clar irelevant pentru cei care cred că Dumnezeu nu a existat niciodată și, prin urmare, nu poate să fi murit sau să fie mort. Despre ceva ce nu a trăit niciodată nu poate, logic, să se spună că ar fi mort. Prin urmare, putem fi de acord cu Altizer că teologia morţii lui Dumnezeu este un fenomen creştin. În acest sens, ar fi imposibil pentru evrei şi mahomedani să o accepte, pentru că ea este legată de Cuvântul încarnat în care ei nu cred" (Alan Richardson, „The Death-of-God Theology", în: *Religion in Life*, Volume XXXVI, Spring, 1967, No. 1, p. 70).

avut ideile lor au creat mai multe dificultăţi şi neînţelegeri. Fiind considerată o teologie ateistă, a fost relaţionată cu înţelegerea a ceea ce reprezintă creştinismul pentru omul modern. „Deşi au existat ecouri ale temei morţii lui Dumnezeu în scrierile teologilor evrei, în special la Richard L. Rubenstein, iar gânditori catolici au fost influenţaţi de ea, mişcarea morţii lui Dumnezeu a rămas în primul rând una protestantă”.[3]

Majoritatea articolelor care au fost scrise despre această mişcare au încercat să-i găsească rădăcinile în trecutul teologic. Prima referire a fost legată de cuvintele lui Martin Luther, „Dumnezeu este mort”, cu trimitere la moartea lui Hristos, un exemplu extrem al *comunicatio idiomatum*. Luther formulase o „teologie a crucii” care reprezenta baza „morții lui Dumnezeu”. În aceste condiții, „formula «Dumnezeu a murit» (*Gott ist tot*) era cunoscută europeanului din Occident, care o psalmodia în cântarea liturgică protestantă din Vinerea Mare: «Vai, ce amarnică nenorocire! Dumnezeu însuşi zace mort». În perspectiva evlaviei subiectiv-sentimentale a primilor oameni ai Reformei, renunţarea lui Dumnezeu la dumnezeirea Sa până la

---

[3] G.A. McCool, „Death of God Theology”, în: *New Catholic Encyclopedia*, Second edition, Volume 4 Com-Dyn, Thomson. Gale, The Catholic University of America, Washington, 2003, p. 583. „Richard Rubenstein în *After Auschwitz* (1966) a apărat un pesimism esenţial care interpretează Holocaustul ca un eveniment paradigmatic ce necesită o viziune complet tragică a vieţii umane fără Dumnezeu” (Ralph Hjelm, „God is Dead Theology”, în: *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 2 E-I, Editors Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan, Lukas Vischer, Translator and English-language editor Geoffrey W. Bromiley, Statistical editor David B. Barrett, William B. Eerdmans Publishing Company Grands Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K./ Leiden/ Boston/ Köln, 2001, p. 442). În legătură cu gândirea lui Rubenstein, Eliade nota în *Jurnal*, la 31 octombrie 1975: „R. Rubenstein – teolog și rabin – încearcă să revalorizeze nu numai sistemul ritual iudaic, dar și aspectele lui cosmologice, «arhetipale»” (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, 1970-1985, Ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 211-212).

a îndura crucificarea înseamnă moartea «Dumnezeului abstract» (*des abstrakten Gottes*); ea înseamnă deci, totodată, şi renunţarea impusă omului la pretenţia sa de a cunoaşte cu obiectivitate raţională Absolutul transcendent. Şi numai printr-o asemenea renunţare la abstracţie poate fi salvat Dumnezeu ca obiect concret de credinţă individuală".[4]

Această teologie a fost influenţată de cercetători din diverse domenii, cu perspective şi înţelegeri diferite a ceea ce reprezintă creştinismul.[5] Unii filosofi au preluat ideea „morţii lui Dumnezeu"și au reformulat-o în mai multe moduri. Hegel i-a dat un sens nou, acela că Spiritul Absolut a pătruns în realitatea finită a istoriei renunțând astfel la transcendența sa. Scriitorii germani H. Hein și Jean Paul au prezentat moartea lui Dumnezeu într-un sens cultural, cu referire la noua eră în care Divinitatea nu mai are nicio însemnătate pentru om. „Acest sens ateu a fost preluat de F.W. Nietzsche, care a proclamat moartea lui Dumnezeu ca act uman: pentru a-și atinge statura deplină de fiinţe autonome, oamenii trebuie să-l desfiinţeze pe Dumnezeu şi să devină responsabili de lume şi creatori de valori morale".[6] Pornind de la ideile lui Nietzsche, Christos Yannaras afirma că

---

[4] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, Traducere: Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 26.

[5] „Formularea și apărarea de către David Hume a nonteismul empiric în *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) a iniţiat efortul modern de a scrie certificatul morţii lui Dumnezeu. «Problema Dumnezeu» se conturează cu mare amploare în arta literară antiteologică, la scriitori ca Thomas Carlyle, Matthew Arnold, Thomas Hardy, Edward Gibbon şi George Eliot; la eminenţi şi persuasivi filosofi luminați precum Ludwig Feuerbach, Auguste Comte şi Friedrich Nietzsche; şi în mişcările politice şi psihologice iniţiate de Karl Marx, Sigmund Freud şi Thomas Huxley" (Ralph Hjelm, „God is Dead Theology", p. 441).

[6] „«Death of God» Theology", în: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F.L. Cross, Third Edition edited by E.A. Livingstone, Oxford University Press, 1997, p. 459.

filosoful german nu se prezintă ca ateu, ci ca un adevărat profet pentru omul occidental. „Sintagma «Dumnezeu a murit» marchează faptul că Dumnezeul creştin, Dumnezeul metafizicii occidentale, nu mai este altceva decât o plăsmuire moartă a minţii, «doar o idee», o noţiune abstractă. În cel mai bun caz, el reprezintă o «valoare» convenţională idolatrizată. În realitate, Dumnezeu nu mai este implicat în modelarea vieţii omului european, nu El este acela care să dea un sens existenţei omului, lumii ori istoriei. Locul ce revenea lui Dumnezeu a rămas, în Occident, gol; Dumnezeu este o absenţă. Această absenţă anihilează orice adevăr de viaţă, în afară de acela al stricăciunii şi al morţii. Ea defineşte conţinutul nihilismului european”.[7]

Din punct de vedere teologic, în timpurile mai noi această mişcare îşi găseşte rădăcinile în discuţiile dintre Karl Barth şi teologii protestanţi liberali, în abordarea demitologizantă a lui Rudolf Bultmann şi în interpretarea radicală a *Scrisorilor din închisoare* ale lui Dietrich Bonhoeffer. Dincolo de controversa pornită de la abordarea barthiană, teologia „morţii lui Dumnezeu” este legată de credinţa lui

---

[7] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, pp. 7-8. Într-un alt loc, teologul grec nota: „Strigătul lui Nietzsche vizează indirect, dar foarte evident, «erezia» fundamentală a creştinătăţii occidentale: îndepărtarea Bisericii de rostul ei iniţial, consecinţă a cedării ei în faţa unei mari ispite istorice, ispita de a-şi impune dominaţia asupra gândirii raţionale şi a vieţii sociale, de a se transforma într-o «religie» ce oferă omului, ca individ, anumite certitudini sentimentale şi intelectuale, iar vieţii sociale îi conservă finalităţile etico-practice. Diferențierea Bisericii occidentale (în materie de dogmă, de cult, de artă, de organizare) față de Biserica indivizibilă din primele secole are, sub toate aspectele ei, o singură explicație: această fundamentală alterare a conștiinței de sine și a identității occidentalilor. Era vorba, aşa cum a remarcat, mai înainte de Nietzsche, Dostoievski, de cedarea în faţa celei de a treia ispitiri a lui Hristos în pustie. Astfel, vestirea «morţii lui Dumnezeu» apare ca un eveniment istoric ce pune, retrospectiv, într-o lumină nouă întreaga evoluţie a teologiei creştine occidentale” (Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, pp. 45-46).

Ludwing Feuerbach, după care Dumnezeu este un opresor, şi de chemarea lui Friedrich Nietzsche de a-l omorî pe Dumnezeu. „Teologia «morții lui Dumnezeu» a contribuit și mai mult la slăbirea influenţei lui Barth”.[8]

Cei mai importanţi reprezentanţi ai acestei teologii radicale au fost Gabriel Vahanian (*Moartea lui Dumnezeu*, 1957), John A.T. Robinson (*Sincer cu Dumnezeu*, 1963), Paul van Buren (*Înţelesul secularizat al Evangheliei*, 1963), William Hamilton (*Teologia radicală şi moartea lui Dumnezeu*, 1966), Harvey Cox (*Oraşul secularizat*, 1965) şi Thomas J.J. Altizer (în special cu *Evanghelia creştinismului ateist*, 1966). Altizer a fost considerat cea mai populară figură a acestui curent.

Thomas J.J. Altizer și „teologia morții lui Dumnezeu”

În *Prefaţa* la *Evanghelia creştinismului ateist*, Altizer își prezenta metoda teologică şi îi amintea pe predecesorii care l-au ajutat în drumul spre teologie pornind de la disciplina istoria religiilor. „Profesorul meu a fost Joachim Wach şi incredibila sa perspectivă asupra înţelegerii religiei, exemplificată magistral de contribuţia metodologică după care istoria religiilor se poate apropia de teologie. Recent, Mircea Eliade a început să aibă un impact considerabil asupra teologiei, ca acela pe care Rudolf Otto l-a avut înaintea lui şi nu pot să nu vorbesc fără să amintesc din nou de respectul pe care îl am în continuare faţă de Eliade. Oricum, cred că una dintre cele mai importante surse ale noii

[8] John B. Cobb, Jr., „God: God in Postbiblical Christianity”, în: *The Encyclopedia of Religion*, *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 6, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, p. 24. Demersul lui Barth, prin care l-a prezentat pe Dumnezeu ca voință liberă și suverană, nu a condus la rezolvarea dilemelor. În aceste condiții, „activitatea lui Thomas Altizer a reînnoit această provocare la mijlocul anilor şaizeci” (John B. Cobb, Jr., „God: God in Postbiblical Christianity”, p. 24).

direcţii în teologie va fi o nouă şi mult mai critică înţelegere a unicităţii creştinismului. Toată discuţia teologică despre nereligiozitatea creştinismului va rămâne în mare măsură fără rezultat atâta timp cât teologii vor rămâne ignoranţi faţă de fenomenul religios”.[9]

În comparaţie cu alţi susţinători ai „morţii lui Dumnezeu”, Altizer foloseşte atât o interpretare teologică a creştinismului, cât şi una metafizică. Pentru el, o idee de bază este aceea că revelaţia nu s-a terminat cu Iisus Hristos, deoarece Dumnezeu este identificat cu lumea. În consecinţă, există alţi gânditori ai timpului nostru care au o importanţă mare pentru teologie, în scrierile lor putându-se găsi o nouă revelaţie: G.W.F. Hegel, William Blake sau F.W. Nietzsche. „Originalitatea operei lui Altizer este, în parte, originalitatea muncii sale de cititor. În particular, citirea precursorilor literaţi şi filosofi – Blake, Hegel și Nietzsche – care sunt ei înşişi contestatari ai tradiţiei occidentale, precum şi lectura transgresivă a profesorilor săi mai recenţi – Wach, Eliade și Tillich”.[10]

---

[9] Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, The Westminster Press, Philadelphia, 1966, p. 11.

[10] Charles E. Winquist (Reviewer), „Thomas J.J. Altizer: In Retrospect”, în: *Religious Studies Review*, Volume 8, Number 4, October 1982, p. 337. În scrierile sale, Altizer foloseşte lucrările lui Hegel, Blake şi Nietzsche: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, (în special Capitolul 8: *The Sacred and the Profane*, pp. 176-201); *The Gospel of Christian Atheism*, (vezi: *Bibliographical Note*, p. 29); *The Contemporary Jesus*, SCM Press Ltd., New York, 1997, (în special Capitolele 7 şi 8: *The Protestant Jesus*: *Milton and Blake* şi *The Nihilistic Jesus*: *Dostoevsky and Nietzsche*, pp. 115-160). Relaţia dintre Altizer şi Tillich este descrisă de Eliade în *Jurnal*, la 12 octombrie 1965: „Lungă conversaţie cu Tom Altizer – şi Tom care îi repetă fără încetare că el (Tillich, *n.n.*) e cel mai mare teolog al timpului şi că ei, cei de la «*God-is-Dead Theology*» sunt discipolii săi etc.” (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 543).

Teologia lui Altizer a fost interpretată ca fiind „cvasi-hegeliană”, Dumnezeu dispersându-se în totalitate de fiinţele umane. „După Hegel, absenţa lui Dumnezeu în cultura modernă secularizată a fost un produs al creştinismului însuşi, un produs al libertăţii subiective care este determinat de conceptul creştin de credinţă. (...) La acest punct, teologia americană a morţii lui Dumnezeu din anii 1960 s-a întors la Hegel. În 1966, William Hamilton şi Thomas Altizer au revendicat reinterpretarea încarnării ca expresie a morţii unui Dumnezeu transcendent”.[11] De la Blake, Altizer a preluat ideea unui nou timp apocaliptic exprimat într-un limbaj poetic. În contradicţie cu viziunea creştinismului ca religie absolută, „prin recunoaşterea prezenţei lui Dumnezeu în întrupare, Blake şi oricare creştin radical este eliberat de un Dumnezeu care este cu totul Altul decât omul”.[12] De la Nietzsche, Altizer a împrumutat noţiunea „morţii lui Dumnezeu”, veste adusă de un profet ce coboară din munte. Este moartea lui Dumnezeu prin răstignirea lui Hristos cel întrupat. „Moartea lui Dumnezeu este o figură de stil ce revelează partea dificilă a teologiei în toate cărţile lui Altizer. Moartea lui

---

[11] Wolfhart Pannenberg, *Christian Spirituality and Sacramental Community*, p. 80.

[12] Thomas J.J. Altizer, *The New Apocalypse*: *The Radical Christian Vision of William Blake*, Davies Group, Aurora, 2000, p. 106. Într-un articol scris în tinereţe, Mircea Eliade afirma despre Blake: „Religiozitatea lui Blake scapă definiţiilor. Nu era nici un ortodox, nici un protestant, nici un panteist. Când imanentist, când transcendetalist, când exaltând pe Dumnezeu, când recunoscând farmecul Infernului” (Mircea Eliade, „Blocnotes: William Blake, artist al invizibilului”, în: Mircea Eliade, *Virilitate şi asceză*. *Scrieri din tinereţe*. *1928*, Îngrijirea ediției, note și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2008. p. 202. Pentru prima dată articolul a apărut în *Cuvântul*, an IV, nr. 1168, 24 iulie 1928). În continuarea articolului, tânărul Eliade nota: „Elementul predominant în scrierile lui Blake, scrieri palpitând de neistovită respiraţie, de o formidabilă invenţie verbală şi un ritm prozaic e *viaţa*. Viaţa alături de Dumnezeu: sau Viaţa în Dumnezeu” (Mircea Eliade, „Blocnotes. William Blake, artist al invizibilului”, p. 203).

Dumnezeu este un profund *Nu* spus numelui lui Dumnezeu şi acest *Nu* pătrunde în lucrările lui Altizer pe măsură ce se formulează într-un *Da* eshatologic şi apocaliptic”.[13] În concordanţă cu această nouă revelaţie, trebuie să se ajungă la o gândire diferită cu referire la creştinismul timpului prezent. Pentru Altizer, adevăratul înţeles al creştinismului este identificarea lui Dumnezeu cu creaţia. În aceste condiții, credința în Întrupare nu mai trebuie privită în mod tradițional, cu referire la evenimentele din viața lui Hristos „care l-au lăsat pe Dumnezeul transcendent în totalitate neschimbat. Dimpotrivă, fidelitatea faţă de Întrupare înseamnă că omul creştin trebuie să se identifice pe sine cu Dumnezeu care s-a unit prin Cuvântul său Întrupat cu procesul evolutiv al creaţiei şi societăţii umane”.[14]

Moartea lui Dumnezeu este urmare a chenozei Lui, pentru că Dumnezeu S-a golit prin Întruparea în Hristos. Acest proces nu este teoretic, ci ontologic. După Altizer „trebuie să recunoaştem că moartea lui Dumnezeu este un eveniment istoric: Dumnezeu a murit în timpul *nostru*, în istoria *noastră*, în existenţa *noastră*”.[15] Astfel, Întruparea este actualizarea

---

[13] Charles E. Winquist (Reviewer), „Thomas J.J. Altizer: In Retrospect”, p. 339.

[14] G.A. McCool, „Death of God Theology”, p. 585. „Conform teoriei lui Altizer (ca în budismului clasic), ceea ce este ultim este ceea ce se descoperă numai în plinătatea și pasiunea vieţii umane. În această pasiune, însuși actul de negare a lui Dumnezeu actualizează eliberarea fiinţelor umane” (Ralph Hjelm, „God is Dead Theology”, p. 441).

[15] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 13. Vezi şi: Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, p. 102. Pentru Altizer, această afirmaţie este esenţa creştinismului, pentru că Dumnezeu s-a golit pe sine în Iisus Hristos şi în Întrupare şi a murit când Iisus a murit pe cruce. Alan Richardson notează că aceasta nu este o remarcă nouă, afirmaţii asemănătoare putând fi găsite în modalism sau în monarhianism, la Praxeas şi la patripasieni. „De aici și numele de «patripasieni» care le-a fost dat teologilor acestei şcoli, primilor reprezentanţi ai teologiei morţii lui

prezenţei care distruge adevăratul înţeles al conştiinţei şi al umanităţii. Iisus nu a venit cu mesajul unei vieţi noi; el a venit cu mesajul morţii, acesta fiind scopul Întrupării.

În *Coborârea în Infern*: *Studiu asupra inversării radicale a conştiinţei creştine*, Altizer scrie că Iisus este „omul Infernului”, al morţii eterne, moartea vieţii eterne.[16] Se poate recunoaşte adevărata transcendenţă numai dacă se înţelege adevărata imanenţă, deci numai într-o viaţă umană. Înţelegerea chenotică a lui Hristos este, pentru Altizer, înţelegerea unei imanenţe reale, acesta fiind mesajul esenţial pentru orice creştin al timpului prezent. Limbajul timpului actual este total diferit de cel trecut. „Teologia lui Altizer este o teologie a negaţiei radicale pentru că ea se realizează doar prin intermediul unui atac negativ asupra tuturor formelor de identitate stabilite prin limbajul lui Iisus sau prin limbajul de azi, adică faptul că o prezenţă totală şi finală se manifestă pe sine”.[17]

În alte două cărţi, *Propria Întrupare a lui Dumnez*eu şi *Prezenţa Totală*: *limbajul lui Iisus şi limbajul de astăzi*, Altizer subliniază ideile sale cu privire la teologia „morţii lui Dumnezeu”. Declaraţiile formulate în alte părți sunt reluate aici pentru a demonstra că Dumnezeu este mort în timpul nostru. Altizer arată că înţelegerea teologiei este înţelegerea necesității folosirii unui limbaj nou, diferit de limbajul din trecut, limbajul fiind o caracteristică a contemporaneităţii. „Teologia de astăzi este mai aplecată spre căutarea unui limbaj şi a unui mod prin

---

Dumnezeu (...); este o legătură strânsă între Praxeas şi Altizer” (Alan Richardson, „The Death-of-God Theology”, pp. 75-76).

[16] Thomas J.J. Altizer, *The Descent into Hell*: *A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, J.B. Lippincott, Philadelphia, 1970, p. 127.

[17] Charles E. Winquist (Reviewer), „Thomas J.J. Altizer: In Retrospect”, p. 342.

care să poată vorbi”.[18]

Centrul abordării teologice a lui Altizer este distincţia dintre mesajul lui Hristos cel Întrupat şi dezvoltarea creştinismului în istorie. „Dar trebuie să ne întrebăm de ce teologul din timpul nostru este forţat să despartă credinţa de religie. Desigur, un răspuns constă în dispariţia graduală a vieţii religioase a bisericii istorice”.[19] Altizer distinge între un Hristos eshatologic şi un Hristos al creştinătăţii dezvoltat în cursul timpului. Teologia actuală presupune un proces de dez-eshatologizare a credinţei originare a creştinismului. „Este suficient să notăm discrepanţa dintre concepţia eshatologică primitivă despre Iisus ca Mesia-Fiul Omului al cărui rol mântuitor decisiv se află în viitor şi concepţia mistic-sacramentală despre Iisus ca Logosul cosmic a cărui întrupare a mijlocit mântuirea până în prezent, una derivând din categoriile religiei eshatologice evreieşti, iar cealaltă din categoriile religiei mistice eleniste”.[20]

În urma acestei analize, rămâne totuși dificil de stabilit rolul teologiei „morţii lui Dumnezeu” şi cel al lui Thomas J.J. Altizer în dezvoltarea gândirii contemporane. Opiniile sunt diferite şi contradictorii în acest sens. Alan Richardson considera gândirea lui Altizer ca având o notă mitologică, teologia sa putând fi comparată cu un mit. „Mitul morţii lui Dumnezeu a apărut într-o ambianţă socială particulară, luând locul unei mitologii de tipul Marelui-Frate-care-se-uită-la-tine, care pare cumva să fi crescut în absenţa unei învăţături teologice, într-o epocă a unei

---

[18] Thomas J.J. Altizer, *Total Presence*: *The Language of Jesus Christ and the Language of Today*, Seabury Press, New York, 1980, p. 102. Richardson consideră această afirmaţie ca fiind interesantă pentru psihologia religiei, dar nu și dintr-o perspectivă teologică (Alan Richardson, „The Death-of-God Theology”, p. 77).

[19] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 14.

[20] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 68.

religiozități obositoare".[21] Charles E. Winquist îl compară pe Altizer cu un pictor peisagistic care „a îmbogăţit prezenţa şi sensul lui Dumnezeu şi umanitatea noastră comună, portretizând absenţa lor aparentă".[22] Alţi cercetători afirmă că Altizer nu a explicat în cărţile sale tot ceea ce avansase ca ipoteze sau afirmații metafizice. Multe ambiguități din prezentarea sa au rămas nerezolvate, între care se numără „imanenţa sau transcendenţa lui Dumnezeu, relaţia dintre creaţie şi Întrupare, relaţia dintre har şi natură, însemnătatea precisă a Cuvântului lui Dumnezeu".[23] Explicaţiile lui cu privire la „moartea lui Dumnezeu" reprezintă doar sugestii provocatoare. În cele din urmă, sistemul lui Altizer „nu a devenit niciodată o sinteză teologică coerentă capabilă să exercite o influenţă de durată".[24]

Note pentru dialog: Eliade și Altizer

În anul 1963 Altizer publica cartea *Mircea Eliade şi dialectica sacrului*, prima lucrare dedicată operei istoricului religiilor de origine română.[25] În *Introducere*, autorul discuta despre ceea ce numea „criza creştină a timpului nostru şi teologia

---

[21] Alan Richardson, „The Death-of-God Theology", p. 77.
[22] Charles E. Winquist (Reviewer), „Thomas J.J. Altizer: In Retrospect", p. 342.
[23] G.A. McCool, „Death of God Theology", p. 585.
[24] G.A. McCool, „Death of God Theology", p. 585.
[25] Despre această carte, Douglas Allen şi Dennis Doeing afirmau: „Studiul lui Altizer a fost prima carte scrisă despre istoria şi fenomenologia religiei ale lui Eliade. Autorul îl «folosește pe Eliade ca o cale spre o nouă formă de teologie». (...) Altizer crede că înţelegerea dialectică a sacrului şi *coincidentia oppositorum* la Eliade oferă posibilităţi pentru a face sacrul să aibă sens pentru conştiinţa profană modernă. El susţine că istoria religiilor la Eliade se bazează în mare măsură pe un cadru arhaic şi oriental şi nu este adecvată pentru creştinismul istoric sau pentru situaţia noastră istorică actuală. Interpretarea lui Altizer a fost criticată atât de Eliade cât şi de alţii" (Douglas Allen, Dennis Doeing, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC, New York & London, 1980, pp. 97-98).

morţii lui Dumnezeu”, consecinţă a pierderii legăturii dintre teologie şi sacru. În acest sens, Altizer afirma că „astăzi, în persoana lui Mircea Eliade, teologia creştină se confruntă cu un mare savant şi gânditor religios a cărui viziune asupra sacrului este incompatibilă cu formele şi tradiţiile stabilite ale creştinismului”.[26] Pentru autor, Eliade era un savant care putea influenţa teologia contemporană, preocuparea sa fiind în a stabili un dialog între Vest şi Est. „Teologia poate învăţa de la Eliade că, paradoxal, tocmai alegerea unui limbaj profan poate fi o cale autentică spre sacru în timpul nostru”.[27] Teologul american prezenta ideile lui Eliade cu privire la dialectica sacru-profan, impresia finală fiind însă că cercetarea sa se împărțea în două părți distincte: una despre Eliade, cealaltă despre alţi gânditori moderni.

În viziunea lui Altizer, Eliade înţelegea prin dialectica sacru-profan o abolire a profanului, deoarece „limbajul sacrului poate avea doar o relaţie dialectică cu limbajul profanului: sacrul se poate manifesta numai printr-o negare a limbajului profanului”.[28] Astfel, preocuparea pentru sacru ar fi în opoziţie cu preocupările timpului prezent şi cu experienţa existenţei profane. Eliade ar fi greşit din cauza inconsistenţei sale, eşuând în demersul de a face clară opoziţia finală dintre sacru şi profan.

---

[26] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 15.
[27] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 17.
[28] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 34. Douglas Allen critica această interpretare a ideilor lui Eliade cu privire la sacru şi profan: „Din păcate, această interpretare distruge complexitatea dialectică a modului religios de manifestare şi conduce la o simplificare excesivă şi la o deformare a metodei fenomenologice a lui Eliade” (Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*. *Hermeneutics in Mircea Eliade*'*s Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 126); „De asemenea, în termenii respingerii noastre a analizei lui Altizer asupra dialecticii sacrului, este clar că profanul are valoare: nu s-ar putea realiza sacrul fără profanul prin care se revelează” (Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, p. 133).

Pe această linie, teologia „morţii lui Dumnezeu” a ajuns la o distincţie radicală între sacru şi profan. Pentru Altizer, dificultăţile teologice ale lui Eliade erau rezultatul unui limbaj inadecvat. „El este forţat să vorbească în limbajul unor concepte teologice tradiţionale deşi propria gândire l-a dus mult mai departe de provincialismul unei tradiţii teologice”.[29]

Sacrul poate fi cunoscut numai printr-o negare absolută a profanului. Altizer afirmă că mitul nu mai are nicio valoare pentru timpul nostru, pentru că Dumnezeu este mort. În aceste condiţii, nici manifestarea sacrului, hierofania, nu mai are valoare. „După cum notează Eliade, chiar recitarea mitului în forma sa adevărată este o hierofanie, o manifestare a sacrului. Ce însemnătate poate să aibă mitul când Dumnezeu este mort?”.[30] Religiozitatea modernă este definită prin negarea radicală a transcendentului. În aceste condiţii, Altizer susţinea că ideile lui Eliade sunt valabile pentru religiile arhaice, iar nu pentru cele moderne. El cataloga metoda lui Eliade drept mistică şi romantică, departe de abordarea raţională şi ştiinţifică.[31]

În capitolul *Coincidenţa contrariilor*, teologul american îşi prezenta înţelegerea asupra dialecticii sacru-profan, pornind de la faptul că gândirea dialectică este prezentă pretutindeni în istoria filosofiei. Şi creştinismul trebuie să îşi asume o dialectică totală, „fie că este vorba de o totală expresie a sacrului sau de expresia modernă a profanului”.[32] După Altizer, Eliade

---

[29] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, pp. 65-66.

[30] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 36.

[31] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 30. Vezi o critică a acestei înţelegeri greşite a metodei lui Eliade în: Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, pp. 198-199.

[32] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 82. Când vorbeşte de înţelegerea lui Eliade asupra aceleaşi teme, Altizer dă impresia că nu a pătruns dialectica dintre sacru şi profan. După el, „metoda fenomenologică a lui Eliade are rădăcini cu adevărat mistice: *via negativa* a teologiei mistice clasice, un mod dialectic care nu poate cunoaşte sacrul decât

subliniază faptul că expresia pură a sacrului revelează un mod paradoxal de a fi în lume. Este nostalgia după Paradisul pierdut, după o stare în care toate contrariile coincid. Dar teologul american critică înţelegerea conceptului de *coincidentia oppositorum*. „Eliade este mereu în pericol de a identifica scopul religios al omului cu starea sa curată și arhaică; dar a proceda aşa înseamnă a dizolva temelia religioasă a «căderii» (pe care Tillich o percepe atât de clar) şi a abandona un mod dialectic de a înţelege sacrul, care este absolut esenţial dacă cea mai înaltă expresie a religiei şi a Întrupării urmează să devină cu adevărat semnificativă în termenii ei proprii”.[33]

Una dintre primele referiri ale lui Eliade cu privire la teologia „morții lui Dumnezeu” a fost în anul 1964, atunci când a publicat în revista *Criterion* articolul „Sacrul şi artistul modern”, în care a prezentat relaţia dintre religie şi artă. Discuția în jurul „morții lui Dumnezeu” își are începutul în afirmația lui Nietzsche din anul 1880. „Martin Buber a întrebat recent dacă aceasta este o «moarte» adevărată sau o simplă eclipsă a lui Dumnezeu – faptul că Dumnezeu nu mai este prezent ca o evidenţă, că El nu mai răspunde rugăciunilor şi invocaţiilor omului. Cu toate acestea, mi se pare că nici această interpretare optimistă a verdictului lui Nietzsche nu este capabilă să înlăture dilemele. Anumiți teologi contemporani au recunoscut că este necesar să se accepte (şi chiar să se asume) «moartea lui Dumnezeu» şi încearcă să gândească şi să construiască pe

---

angajându-se într-o negare absolută a profanului” (Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 30).

[33] Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, pp. 91-92. În acelaşi capitol, Altizer afirmă: „Se poate mulţumi Eliade cu ideea că scopul alegerii sacrului de către om este să ajungă pur şi simplu la o stare precosmică? Dacă este aşa, el va fi forţat să abandoneze atât metoda sa dialectică cât şi baza sa creştină” (Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 104).

temelia acestui fapt”.[34] Legătura dintre tema articolului şi teologia „morţii lui Dumnezeu” a fost realizată de Eliade pentru a sublinia faptul că artistul modern are aceleaşi dificultăţi în prezent ca şi în trecut, lucru ce se poate observa și la actuala teologie care își are rădăcinile în istorie. Eliade realizează o legătură între ceea ce filosofii au gândit în trecut şi ceea ce noii teologi realizează în prezent. Teologia „morţii lui Dumnezeu” intenționează să facă posibilă exprimarea noii religiozităţi şi experienţe. În cele din urmă, „moartea lui Dumnezeu” seamănă mai mult cu distrugerea unui idol. „A recunoaște moartea lui Dumnezeu echivalează astfel cu a admite că cineva l-a considerat aşa, că el a fost adorat doar ca un dumnezeu şi nu ca Dumnezeul cel viu al iudeo-creştinismului”.[35] În continuare, savantul analizează relaţia dintre religie şi artă pornind de la teologia „morţii lui Dumnezeu”. Ideile cu privire la raportul dintre sacru şi profan în timpul prezent, în care sacrul nu a dispărut în totalitate, sunt răspunsuri aduse acestei teologii. Chiar dacă Eliade foloseşte acelaşi limbaj ca şi noii teologi, înţelegerea ideilor sale este centrată pe o interpretare diferită ce pornește de la dialectica sacru-profan.

---

[34] Mircea Eliade, „The Sacred and the Modern Artist”, în: *Art*, *Creativity*, *and the Sacred*: *An Anthology in Religion and Art*, Edited by Diane Apostolos-Cappadona, Crossroad, New York, 1984, p. 179. Pentru prima dată articolul a fost publicat în: *Criterion*, Spring, 1964, pp. 22-24. În cartea sa despre elementele nietzscheene în cultura română interbelică, Lucia Gorgoi realiza o paralelă între felul în care filosoful german şi savantul roman vorbesc despre „moartea lui Dumnezeu”. În acest sens, autoarea afirma: „Dacă miracolul există în noi şi în formele existentului, avem de-a face, atât în cazul lui Nietzsche, cât şi în cel al lui Mircea Eliade, cu o metafizică a imanenţei. În timp ce Nietzsche mută atributele divine în om, exegetul român le răspândeşte în toate formele fiinţării. Pentru el miracolul este irecognoscibil, dar prezent chiar şi «în cel mai ordinar lucru»” (Lucia Gorgoi, *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelică*, Ed. Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 2000, p. 183).

[35] Mircea Eliade, „The Sacred and the Modern Artist”, p. 179.

În anul 1964, într-o recenzie la cartea lui Altizer despre Eliade, Mac Linscott Ricketts sugera că cititorii teologului american vor fi dezamăgiţi să observe că autorul nu a realizat o cercetare amănunțită asupra scrierile savantului de la Chicago. Argumentul lui Ricketts era că Altizer folosea pur şi simplu ideile lui Eliade pentru a-şi sprijini propriul proiect, care avea în centru teologia „morţii lui Dumnezeu". Autorii citaţi de Altizer par a susţine această teologie: Kierkegaard, Teilhard, Dostoievski, Proust, Kafka, Sartre, Heidegger, Nietzsche, Freud, Marcus şi Norman Brown. Ricketts îl critica pe Altizer pentru că a eşuat în înţelegerea problemei dialecticii sacrului şi profanului aşa cum se desprinde din cărţile lui Eliade. Deoarece teologul american sublinia că omul de astăzi poate fi religios numai dacă afirmă importanţa trupului şi a morţii ca realităţi ale timpului nostru, se credea că se poate ajunge la o înţelegere radicală a dialecticii sacru-profan, Eliade fiind printre cei care ar susţine acest proiect. „Altizer vorbeşte despre «învierea trupului» într-un mod care pare pentru mulţi o parodie blasfematoare a doctrinei creştine, în timp ce pentru alţii poate fi o nouă viziune interesantă a unei posibile «religii dincolo de religie» pentru o epocă pentru care Dumnezeu este mort".[36]

Pornind de la cartea *Mefistofel şi androginul*, la 11 februarie 1966 revista *Time* publica articolul „Theology: Scientist of Symbols", unde se spunea că savantul de la Chicago „a avut o influenţă profundă asupra unui număr de teologi mai tineri – în special asupra lui Thomas J.J Altizer de la Emory, unul dintre cei mai importanți gânditori ai «morţii lui Dumnezeu»".[37]

---

[36] Mac Linscott Ricketts (Reviewer), „*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, by Thomas J.J. Altizer, Westminster", în: *Christian Advocate*, December 3, 1964, p. 18.

[37] „Theology: Scientist of Symbols", în: *Time*, Friday, Feb. 11, 1966, (https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,842489,00.html, accesat la: 27.10.2023). Într-un fel asemănător s-a vorbit şi despre *Mitul*

Tot în anul 1966, vorbind despre felul în care Eliade prezenta creştinismul în scrierile sale, Stig Wikander nota că Altizer l-a criticat pe savant deoarece nu a pus un accent deosebit pe specificul creștinismului și a confundat viziunea asupra istoriei, în principal doctrina Întrupării, cu concepția indiană despre sacru. Deși cartea lui Altizer avea o importantă contribuție personală, el ar fi trebuit să corecteze anumite erori de înțelegere. „Nu vom încerca să ne aventurăm în iureşul exegetic la care este expus Eliade în această carte. Neîndoios, interesul său pentru particularităţile concepţiilor iudaică şi creştină asupra religiei şi istoriei nu este atât de puternic pe cât cel pentru fenomenologia religiei (*religionsfenomenologi*). Dar nu este deloc atât de sigur că India şi alte culturi asiatice sunt străine de ideile de Dumnezeu viu în istorie şi întrupare. Discuţiile continuă. În prezent, orice îndeletnicire fertilă cu istoria religiilor trebuie să pornească de la o aprofundată luare de poziţie faţă de marea şi strălucita operă ştiinţifică a lui Eliade”.[38]

Mac Linscott Ricketts a continuat să scrie despre deosebirea dintre Eliade şi Altizer alte două articole, apărute în anul 1967. El sugera că teologii „morţii lui Dumnezeu” sunt ateologi sau necroteologi, iar numele lui Eliade nu poate fi

---

eternei reîntoarceri, carte ce „va fi considerată un punct de sprijin de către curentul anti-tradiţionalist al *God-is-dead-theology* (Teologia morţii lui Dumnezeu) şi, după 1960, va deveni unul dintre cele mai cunoscute texte ale lui Eliade în Statele Unite” (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade*. *Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Cu o prefaţă de Zoe Petre, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 525).

[38] Stig Wikander, „Mircea Eliade și cercetările moderne asupra religiei (1966)”, în: Mircea Eliade; Sting Wikander, *Întotdeauna Orientul. Corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, Ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, Prefață de Giovanni Casadio, Postfață de Frantz Grenet, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 301. Pentru prima dată studiul a apărut cu titlul: „Mircea Eliade och den moderna religionsforskningen”, în: *Svensk Missionstidskrift*, LIV (1966), nr. 4, pp. 217-224.

apropiat de promotorii acestei mişcări, în special de cel al lui Altizer, care susţinea că moartea lui Dumnezeu era un eveniment al timpului şi istoriei şi, în consecinţă, nicio persoană inteligentă nu putea fi altceva decât un ateu. Filosofia lui Altizer era legată de existenţialism. „Eliade defineşte religia în exact aceeaşi termeni în care o fac existenţialişti ca Sartre; însă, în locul alegerii istoricismului, Eliade alege modul de a fi transistoric sau religios, ca fiind cel cu adevărat uman".[39] El definea religia în opoziţie cu filosofia existenţialistă, relaţia dintre sacru şi profan fiind mai degrabă paradoxală decât dialectică. În critica lui, Altizer nu a înţeles această relaţie şi nici sensul hierofaniilor ca manifestări ale sacrului. „Primul (Eliade) vede sacrul ca o manifestare a realităţii transcendente, în timp ce cel din urmă (Altizer) nu acceptă «esenţele» transcendente sau nonistorice".[40]

---

[39] Mac Linscott Ricketts, „Mircea Eliade and the Death of God", în: *Religion in Life*, Volume XXXVI, Spring, No. 1, 1967, pp. 42-43. Într-o scrisoare către Ricketts, datată 14 aprilie 1966, Eliade afirma în legătură cu acest articol pe care îl primise de la autor înainte de publicare: „Îţi mulţumesc foarte mult pentru scrisoarea ta din 2 aprilie, în mod special pentru articolul tău. M-am bucurat de el imens. Îţi sunt recunoscător pentru a ta *mise au point*: într-adevăr, am simţit tot timpul ca Thomas Altizer a înţeles greşit unele dintre analizele mele (de exemplu, cum ai arătat tu, structura şi funcţia *coincidentiei oppositorum*). Cu toate acestea, am fost bucuros că a scris cartea: în cele din urmă, m-a «prezentat» teologilor americani" (Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondenţă*, Volumul al III-lea, R-Z, Îngrijirea ediției și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 27).

[40] Mac Linscott Ricketts, „Mircea Eliade and the Death of God", p. 52. Douglas Allen şi John Valk sunt de acord cu critica adusă de Ricketts după care Altizer nu a înţeles dialectica sacru-profan şi importanţa hierofaniilor: „După completarea acestei secţiuni, am întâlnit o critică foarte asemănătoare a interpretării relaţiei sacru-profan a lui Altizer în «Mircea Eliade and the Death of God» a lui Ricketts" (Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, nota 43, p. 126); „Thomas Altizer înţelege că Eliade subliniază doar o latură a paradoxului, aceea că sacrul neagă profanul. Ricketts subliniază însă că o asemenea «dialectică negativă» pierde sensul lui Eliade și este «prima eroare fundamentală în interpretarea lui Eliade» din partea lui Altizer.

Ricketts susţinea că Eliade şi Altizer au înţelegeri diferite asupra sensului religiei. Pentru Altizer, Dumnezeu este mort în timpul nostru. El a fost viu cândva, în trecut, dar pentru omul secolului al XX-lea este mort, singura realitate a timpului nostru fiind cea istorică. Eliade nu a atribuit ultima valoare istoriei, aşa cum a făcut-o Altizer, pentru care numai umanitatea creează istoria. Studiind religiile arhaice, savantul a promovat o înţelegere diferită a realităţii. „Ceea ce este adevărat despre primitivi este de asemenea adevărat pentru *toţi* oamenii religioşi din toate timpurile (inclusiv pentru creştini): a trăi în conformitate cu tradiţia sacră înseamnă a participa la *real*; realul şi sacrul sunt echivalente”.[41]

În anul 1970, John B. Cobb Jr. a publicat un volum de articole ce cuprindea atât critici, cât şi răspunsuri date teologiei lui Altizer. Volumul includea şi un articol scris de Mircea Eliade, „Note pentru dialog”, în care savantul aprecia originalitatea şi importanţa teologiei lui Altizer. După această remarcă, urma analiza cărţii *Mircea Eliade şi dialectica sacrului*, în care erau enumerate şase puncte esenţiale pentru discuţie. „O remarcă preliminară este aceea că această carte este importantă pentru Altizer personal, pentru că descoperă direcţia propriei gândiri”.[42] După apariţia lucrării, Altizer a devenit liderul teologiei „morţii lui Dumnezeu”.

Roberts Avens îl interpretează pe Eliade într-o manieră asemănătoare cu Altizer. Pentru a-l înţelege mai bine pe Eliade este necesar să se considere ambele părţi ale paradoxului. Aici, conceptual de *coincidentia oppositorum* intră în joc” (John Valk, „The concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade”, în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, p. 179).

[41] Mac Linscott Ricketts, „Eliade and Altizer. Very Different Outlooks”, în: *Christian Advocate*, October 5, 1967, p. 12.

[42] Mircea Eliade, „Notes for a Dialogue”, în: *The Theology of Altizer*: *Critique and Response*, Edited by John B. Cobb, Jr., The Westminster Press, Philadelphia, 1970, p. 234.

Teologul american criticase înţelegerea pe care Eliade o formula religiei şi lui *homo religiosus*. În legătură cu acestea, savantul nota: „Am impresia că cititorul trebuie să termine volumul simţindu-se mai degrabă dezamăgit de declaraţia lui Altizer după care cercetarea mea utilizează dialectica sacrului într-un mod «revoluţionar»”.[43] Altizer considerase că interpretarea sacrului şi profanului în cărţile lui Eliade este un pas important pentru o înţelegere nouă a creştinismului actual. Savantul a fost comparat cu gânditori importanţi ce promovaseră aceleaşi idei despre istorie, creştinism şi sacralitate. Eliade îi reproşează teologului american faptul că îşi baza criticile numai pe lucrările sale ştiinţifice, nu şi pe celelalte, în special pe cele publicate în România, şi pe romanul *Noaptea de Sânziene*, „care l-ar fi putut ajuta să înţeleagă mai bine părerile mele personale despre timp, spaţiu, istorie, destin etc.”.[44] În aceste condiții, Altizer a greşit atunci când a comparat lucrările ştiinţifice ale lui Eliade cu cele ale lui Dostoievski, Proust, Kierkegaard, Camus sau Sartre.

Erorile lui Altizer se găsesc atât în înţelegerea greşită a sacrului şi profanului, cât şi în înţelegerea metodei hermeneutice în studiul religiei. În cărţile sale, savantul a dorit să prezinte impactul religiilor necreştine asupra timpului actual, acest lucru fiind important pentru cultura contemporană. „Aceasta nu pentru că propune «modele» pentru omul modern, creştin sau agnostic; niciodată nu am sugerat că trebuie să ne întoarcem la modelele de existenţă arhaice sau orientale în vederea recuperării sacrului”.[45] Simpatia pentru anumite culturi şi religii nu înseamnă nostalgia pentru timpul arhaic. Abordarea lui Eliade cu privire la istorie este opusă istoricismului post-hegelian, fără ca Altizer să înțeleagă acest lucru și nici natura sacrului şi a

[43] Mircea Eliade, „Notes for a Dialogue”, p. 235.
[44] Mircea Eliade, „Notes for a Dialogue”, p. 236.
[45] Mircea Eliade, „Notes for a Dialogue”, p. 237.

hierofaniilor. Pentru Eliade, o piatră sacră nu încetează să fie o piatră. „De fapt, hierofaniile nu pot aboli lumea profană, *deoarece însăși manifestarea sacrului întemeiază lumea*, adică transformă haosul terifiant, lipsit de formă și neinteligibil, într-un cosmos".[46] Hierofania este o ontofanie. *Homo religiosus* imită

---

[46] Mircea Eliade, „Notes for a Dialogue", p. 238. Această idee o prezintă Eliade și în alte lucrări: „Vorbind în general, nu există experiență religioasă fără intervenția simțurilor; orice hierofanie reprezintă o nouă inserție a sacrului în mediul cosmic înconjurător, dar hierofania nu abolește în niciun fel normalitatea experienței sensibile" (Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008, p. 80); „Dar nu trebuie uitat că nu este vorba de venerarea pietrei *în sine* sau de un cult al arborelui *în sine*, piatra sacră, arborele sacru nu sunt adorate în calitatea lor de pietre sau de arbori, ci în calitatea lor de *hierofanii*, pentru că ele se arată într-un anumit fel, care nu este nici piatră, nici copac, ci sacrul *ganz andere*" (Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, p. 13). În scrierile sale, savantul român subliniază paradoxul coincidenței sacrului și profanului. „Această coincidență sacru-profan realizează, în fapt, o ruptură de nivel ontologic. Ea este implicată în orice hierofanie, pentru că orice hierofanie *arată*, manifestă coexistența celor două esențe opuse: sacru și profan, spirit și materie, etern și non-etern etc." (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefață* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 45). Pentru Altizer, abordarea lui Eliade poate fi cuprinsă în ideea că sacrul este opus profanului, cele două excluzându-se deoarece sunt în contradicție. Aceasta reprezintă o „dialectică negativă". Mitul nu poate fi înțeles decât prin negarea limbajului profan. În cele din urmă, înțelegerea sacrului presupune negarea profanului și invers. „Din nefericire, această interpretare distruge complexitatea dialectică a modului religios de manifestare și conduce la simplificarea și distorsionarea metodei fenomenologice a lui Eliade" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Traducere din limba engleză și Index de Liviu Costin, Postfață de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, p. 116). Pentru Eliade însă, sacrul și profanul există într-o relație paradoxală. „Observăm astfel paradoxala coexistență revelată de dialectica sacrului și profanului în toate miturile religioase. Ceea ce e paradoxal și incomprehensibil pentru un spirit logic, rațional este faptul că un lucru finit, istoric, obișnuit, cum e un copac sau un râu ori o persoană, deși rămâne un lucru natural, poate manifesta totodată ceva ce este infinit,

modelele, dar el foloseşte şi câştigă lumea materială, acest fapt reprezentând semnificaţia adevărată a miturilor.

Eliade aminteşte în *Jurnal* de mai multe ori de Altizer.[47] La 3 ianuarie 1963 arată cum gânditorii moderni la care se referă acesta – Nietzsche, Freud şi Marx – aparţin spiritualităţii occidentale. Eliade însă nu vorbeşte într-un mod provincial, ci deschide posibilităţi de dialog cu alte lumi. Acest dialog nu este cu Freud sau Joyce, ci cu oameni aparţinând paleoliticului, cu yogini şi şamani. La 3 august 1964, Altizer îi propune lui Eliade să scrie o carte despre Proust, deoarece, fiind preocupat de problema timpului şi a istoriei, Proust ar fi singurul care avansează o soluţie viabilă. La 10 octombrie 1964, Eliade aminteşte faptul că a fost invitat să facă prezentarea teologiei „morţii lui Dumnezeu", pornind de la un text scris de Gilkey, despre Hamilton, Van Buren şi Altizer. Teologia „morţii lui Dumnezeu" nu este un eveniment nou, în istoria religiilor putându-se găsi exemplul camuflării lui Dumnezeu în figuri, imagini, puteri şi simboluri. Savantul mărturiseşte că îl poate înţelege pe Giordano Bruno: „Dio, come assoluto, non ha niente da fare con noi..." („Dumnezeu, ca absolut, n-are ce să facă cu noi..."), sau pe Nietzsche, dar nu poate înțelege această teologie creată de Hamilton, Van Buren şi Altizer. La 5 februarie 1966, Eliade se gândeşte că Altizer arată ca un profet care-i atrage pe tinerii interesaţi de teologia „morţii lui Dumnezeu". Teologul american afirma că tinerii americani sunt interesaţi de

transistoric și supranatural. Convers, paradoxal este că ceva transcendent, supranatural, infinit și transistoric se limitează în pietre, animale și alte lucruri istorice, naturale, finite, relative" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, p. 117).

[47] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I: p. 446 (3 ianuarie 1963), p. 464 (27 iulie 1963), pp. 494-495 (3 august 1964), p. 505 (10 octombrie 1964), p. 543 (12 octombrie 1965), pp. 545-546 (5 februarie 1966), pp. 557-558 (13 mai 1966), p. 574 (4 aprilie 1967); Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II: p. 109 (1 iunie 1973), p. 135 (10 noiembrie 1973), pp. 211-212 (31 octombrie 1965).

creştinism, dar nu pot folosi dogmele sau limbajul învechit. Dumnezeu-Tatăl este mort pentru că s-a întrupat în Iisus Hristos. El a devenit imanent, fiind prezent mereu în istorie. Iisus nu a înviat şi nici nu S-a înălţat la cer. Dacă ar fi fost aşa, nu era importantă Întruparea, pentru că Dumnezeu rămânea transcendent. Soluţia optimă pentru creştin era să trăiască în istorie, aceasta devenind Iisus-Dumnezeu. Pentru Eliade, aceste idei sunt reinterpretări ale marxismului, ale lui Bonhoeffer şi ale existenţialismului. Altizer este liderul acestei teologii pentru că a dorit să fie un profet al modei teologice. La 13 mai 1966, Eliade aminteşte de Altizer şi de cartea sa, *Evanghelia ateismului creştin*, care nu-i place pentru că intenţia autorului a fost să provoace şi apoi să cucerească, folosind doar câteva idei pentru a crea un întreg edificiu. Noul creştinism nu este o religie pentru că nu priveşte în trecut. În acest punct, Eliade realizează o legătură cu Karl Barth şi Hendrik Kraemer. Pentru că Dumnezeu nu a înviat şi pentru că locuieşte în prezent, istoria este sacră. Moartea lui Dumnezeu reprezintă, pentru Altizer, creştinismul radical. Numai un creştin adevărat poate observa acest adevăr. La 4 aprilie 1967, Eliade notează un citat din *Holzwege*: „Hier stirbt der Absolute. Gott ist tot. Das sagt aller andere, nur nichts: es gibt keinen Gott” („Aici moare Absolutul. Dumnezeu este mort. Totul o proclamă, nimic decât neantul: nu există Dumnezeu”) şi spune că, pornind de aici trebuie să mediteze Altizer. Ultima referire se găseşte în *Jurnalul* lui Eliade la data de 31 octombrie 1975, atunci când savantul discută despre anumiţi teologi moderni.

În interviul acordat lui Claude-Henri Rocquet, Mircea Eliade a fost întrebat dacă teologia „morţii lui Dumnezeu” este limita istoriei religiilor. Această temă nu este însă nouă. Este cunoscut în istoria religiilor conceptul de *deus otiosus*, un zeu care, după ce a creat lumea, s-a retras în transcendenţă. Teologia „morţii lui Dumnezeu” este interesantă pentru istoria religiilor

deoarece este singura creaţie a lumii occidentale moderne. Aceasta reprezintă desacralizarea totală a lumii, identificarea sacrului cu profanul. „Pentru istoricul religiilor, interesul ei este considerabil deoarece această etapă ultimă ilustrează camuflajul desăvârşit al «sacrului», sau, mai bine zis, identificarea lui cu «profanul»”.[48] Pentru Eliade, impactul acestei teologii asupra timpului prezent este greu de apreciat. Întrebarea esenţială rămâne însă: în ce mod poate profanul deveni sacru şi în ce mod poate o viaţă fără Dumnezeu reprezenta un nou tip de religiozitate? Savantul identifică trei tipuri de răspuns la această întrebare: în primul rând, teologii „morţii lui Dumnezeu” susțin că pot găsi o legătură între desacralizarea lumii şi un nou tip de religiozitate, în conceptul de *coincidentia oppositorum*, „moartea «religiei» nefiind pentru ei moartea «credinţei», ci dimpotrivă...”[49]; în al doilea rând, dispariţia religiilor nu este şi dispariţia religiozităţii; ultimul răspuns începe cu afirmaţia după care opoziţia dintre sacru şi profan este importantă pentru religiile lumii, dar creştinismul nu este o religie, creştinul nefiind obligat să trăiască în cosmos, ci doar în istorie. Rămâne însă întrebarea: ce este istoria şi ce fel de lume este salvată de ea?

Concluzii: Eliade și Altizer în oglindă

În urma analizei relației dintre Mircea Eliade şi Thomas J.J. Altizer pot fi subliniate două idei: există puncte de legătură între cei doi, dar există şi importante deosebiri. Problema rămâne în a determina dacă punctele de legătură sunt adevărate sau sunt înţelegeri diferite ale aceloraşi concepte. Alături de referirile din *Jurnalul* eliadian, există și alte mărturii pentru înțelegerea

[48] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 147.
[49] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 147.

corespondențelor dintre savantul de origine română și teologul american.

După cel de-al doilea Război mondial, Mircea Eliade a emigrat la Paris, apoi a fost invitat la Divinity School din Chicago pentru a ţine „Haskell Lectures" în anul 1956. Charles Long, unul dintre viitorii colaboratori ai lui Eliade, îşi amintea modul în care acesta a fost ales pentru prestigiosul ciclu de conferinţe: „Cred că era primăvara lui 1954 când Wach, la sfârşitul unuia din seminarile sale unde erau prezenţi majoritatea studenţilor în istoria religiilor, ne-a spus că Haskell Commitee avea să se întrunească în curând ca să decidă cine urma să primească conferinţele Haskell în 1956. Voia să ştie dacă aveam vreun nume în minte. Îmi aduc aminte foarte bine că Seymour Cain, Thomas Altizer, Richard Schieman şi cu mine am spus, cu toţii, că am fi bucuroşi dacă ar fi invitat Mircea Eliade. Pe atunci nu ştiam nimic despre situaţia lui Eliade în Europa. Oricum, Wach a fost foarte mulţumit de alegerea noastră, pentru că a surâs încântat".[50] Pe de altă parte, își amintește în continuare Charles Long, Eliade l-a considerat pe Altizer unul dintre gânditorii importanţi pe care îi cunoscuse, așa cum se desprinde și din colaborarea la revista *Antaios*: „Jünger şi Eliade nu au contribuit la *Antaios* doar prin patronajul lor, ci au adus şi colaboratori. Mai mulţi dintre aceştia sunt legaţi de Eliade, precum Joseph Kitagawa, foştii studenţi de la Chicago, Kees Bolle şi Hans Penner, teologul american Thomas J. Altizer, sau un alt teolog, hispano-indianul Raimundo Panikkar".[51]

În ceea ce privește ideile pe care le-au promovat, pot fi găsite legături între Altizer şi Eliade. Amândoi folosesc un limbaj nou, atribuind înţelesuri originale noțiunilor pe care le folosesc. Teologia lui Altizer a fost interpretată ca un mod de a

---

[50] „Mărturie a lui Charles Long", în: Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, p. 526.

[51] „Mărturie a lui Charles Long", p. 572.

vorbi despre creştinismul contemporan. S-a mers spre ideea găsirii unui limbaj prin care să se mărturisească credinţa creştină în secolul al XX-lea, Altizer înţelegând că vechiul limbaj nu poate răspunde necesităţilor timpului prezent. Acelaşi lucru se poate spune şi despre Eliade, care foloseşte limbajul specific istoriei religiilor, dar cu un înţeles diferit. În acest sens sunt utilizaţi termenii de „sacru”, „profan”, „hierofanie”, „hermeneutică” şi chiar „istoria religiilor”. Cei doi cercetători au un obiectiv comun: prezentarea ideilor într-un limbaj nou pentru timpurile moderne. A fost unul dintre scopurile lor acela de a oferi societăţii contemporane o nouă interpretare a teologiei şi istoriei religiilor.

Atât Eliade, cât şi Altizer vorbesc despre dialectica sacru-profan. Sacrul şi profanul sunt două moduri diferite de a trăi în lume. În legătură cu dialectica sacru-profan este conceptul de *coincidentia oppositorum*. Ambii cercetători folosesc acest termen ca exemplificare a structurii fenomenului religios. Contrariile din lume, indiferent de natură lor, pot sta împreună. În teologie sau în istoria religiilor, realitatea se descoperă prin *coincidentia oppositorum*.

Ambii gânditori sunt interesaţi de înţelegerea a ceea ce înseamnă „religie”. Ei încearcă să prezinte definiţii ale religiei folosind limbajul diferiţilor cercetători, pentru a-şi justifica afirmaţiile: teologi, istorici ai religiei, artişti, psihologi etc. Dar Eliade şi Altizer vin cu noi interpretări, altele decât cele din trecut, metodele utilizate fiind diferite.

O preocupare esenţială în scrierile lor este istoria. Deoarece aceasta ocupă un loc esenţial, se poate spune că înţelegerea ei rezolvă multe dintre dificultăţile ivite. Istoria nu este doar a timpului nostru, separată de cea din trecut. A înţelege istoria prezentă înseamnă a înţelege istoria în general şi rolul ei pentru om.

În aceste condiții, există puncte de legătură între Eliade şi Altizer. Dar întrebarea esenţială se pune imediat: gândesc cei doi cercetători în acelaşi fel atunci când vorbesc despre aceste subiecte?

Punctul de pornire este înţelegerea diferită a dialecticii sacru-profan. Pentru Altizer, există o dialectică radicală între sacru şi profan şi el crede că Eliade trebuie să adopte o interpretare similară. Pentru acesta însă, sacrul şi profanul se găsesc într-o relaţie paradoxală mai mult decât într-una de opoziţie. Sacrul se manifestă în hierofanii, în locuri, timpuri şi obiecte diferite. Dar obiectele rămân ceea ce sunt în mod natural. Este ceea ce savantul numeşte „camuflarea sacrului în profan”. *Coincidentia oppositorum* reprezintă coexistenţa sacrului şi profanului în acelaşi timp şi în acelaşi obiect.

Pentru Eliade, istoria este o hierofanie, manifestare a sacrului în lume. *Homo religiosus* trăieşte în istorie. Eliade a fost criticat adesea pentru abordarea anti-istorică sau trans-istorică. Pentru el însă, istoria prezentă nu are valoare deoarece este desacralizată. În acelaşi timp, oamenii trăiesc în această lume, în acest timp şi, deoarece sacrul şi profanul coexistă, desacralizarea vieţii poate fi înţeleasă ca o camuflare a sacrului în activităţile de zi cu zi. Sacrul este prezent în lume chiar dacă nu este recunoscut. Omul reprezintă „o sumă de mituri”, această nouă definiţie fiind în contradicţie cu cea dată de civilizaţia anterioară întemeiată pe teologia „retragerii sau a morţii lui Dumnezeu”.

Pentru Altizer, istoria ocupă locul esenţial în interpretarea pe care o dă creştinismului. Istoria este locul unde Dumnezeu a murit, fiind astfel sanctificată. Istoria este Dumnezeu şi, în acelaşi timp, este locul unde trăim, locul unde vieţile oamenilor îşi descoperă valoarea. Dar Dumnezeu a murit în timpul nostru, în istoria noastră, istoria devenind importantă pentru existenţa umană.

Eliade folosește conceptul de *deus otiosus* pentru a înţelege faptul că în istoria religiilor anumite divinităţi nu au mai fost venerate ca la început, alţi zei luându-le locul în cult. *Dues otiosus* poate fi observat în mitologie, zeul retrăgându-se în transcendenţă după ce a creat lumea. Conform acestei interpretări, Eliade poate afirma că teologia „morţii lui Dumnezeu" nu este o descoperire nouă, aceeaşi idee găsindu-se în mitologie şi filosofie. Retragerea Zeului Suprem în transcendenţă a fost interpretată ca „moarte a lui Dumnezeu".

Ținând cont de aceste idei, se ridică întrebarea: au influenţat ideile lui Mircea Eliade concepţiile lui Thomas Altizer cu privire la teologia „morţii lui Dumnezeu"? Opinia noastră este că nu. Chiar dacă există legături între ei, se poate observa că Altizer, în cartea despre Mircea Eliade, dar şi în alte lucrări, nu a înţeles felul în care savantul de la Chicago şi-a prezentat ideile. Interpretarea sa teologică se bazează pe dialectica sacru-profan, pe *coincidentia oppositorum*, pe înţelegerea relaţiei dintre creştinism şi celelalte religii, sau dintre credinţă şi religie. Dar Eliade înţelege aceste concepte într-un mod cu totul diferit. Astfel, esenţa înţelegerii lor rămâne diferită.[52]

---

[52] Vorbind despre cartea lui Altizer, Culianu afirma că autorul american nu prezenta o cercetare integrală asupra ideilor eliadiene, „ci lansa *God-is-dead Theology* inspirându-se din pozițiile eliadiene, pe care le interpreta în manieră liberă și creatoare pe de-o parte, falsificându-le însă semnificația și îndrumând-o spre scopuri străine de ea, pe de altă parte. Unele sugestii ale cărții lui Altizer rămân totuși utile, în ciuda finalităților sale străine obiectului de studiu și a informației foarte incomplete" (Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, Cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1998, p. 26).

Un istoric al religiilor despre un sfânt: însemnările lui Mircea Eliade cu privire la Sfântul Grigorie Palama şi la isihasm

Introducere la o abordare istorică și fenomenologică

Este destul de greu să-l încadrezi pe Mircea Eliade într-o anumită metodă de lucru în cercetarea faptelor religioase, hermeneutica, fenomenologia şi istoria fiind tot atâtea părţi ale proiectului său metodologic. În monografia publicată în anul 1978, I.P. Culianu puncta ideile esenţiale ale metodei de cercetare dezvoltată de maestrul său. Astfel, Eliade era în contact cu disciplinele adiacente cercetării faptelor religioase pentru a-şi forma o privire de ansamblu asupra manifestărilor sacrului. Savantul lucrează cu faptele religioase altfel decât fenomenologii sau istoricii religiei. El caută structurile esențiale ale religiei și ordonează faptele în categorii ce au fost catalogate drept apriorice. „Ele continuă să funcţioneze în mod inconştient în momentul în care omul încetează de a mai trăi în orizontul lor. Un asemenea orizont, care constituie «ontologia arhaică», îi este din nou propus ca meditaţie omului care nu se mai recunoaşte în el, cu intenţia de a-l ajuta să depăşească criza provocată de ideologiile istoriciste”.[1] Spre deosebire de fenomenologi, care urmăresc să descopere esenţa religiei, Eliade utilizează şi demersul comparatist pe care primii îl refuză (în *Tratatul de*

---

* În acest capitol am reluat și completat ideile din studiul: „Un filosof şi istoric al religiilor despre un sfânt: însemnările lui Mircea Eliade cu privire la Sf. Grigorie Palama şi la isihasm”, în vol.: *Studia Theologica. 2. Teologie şi viaţă isihastă în opera Sf. Grigorie Palama*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, pp. 343-372.

[1] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută, Traducere de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, Cu o scrisoare de Mircea Eliade şi o Postfaţă de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 21-22.

istorie a religiilor). Spre deosebire de istoricii religiilor, Eliade sesizează că aceştia accentuează mai ales termenul „istorie" şi mai puţin pe cel de „religie". Savantul porneşte de la noţiuni trans-istorice, fără a neglija cronologia manifestărilor (în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*). Pentru el, istoria religiilor trebuie să îmbine fenomenologia şi istoria într-o sinteză: hermeneutica creatoare. „Pornind de la hermeneutica materialului istorico-religios, Eliade vrea să ofere jaloanele pentru constituirea unei «antropologii filosofice»".[2]

Analizând locul lui Eliade în studiul disciplinei în care a activat, Douglas Allen afirma: „Mircea Eliade este un istoric al religiilor specializat în acea ramură a istoriei religiilor cunoscută ca «fenomenologia religiei»".[3] Exegetul american susţinea că, atunci când fenomenologi precum Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw sau Mircea Eliade susţin caracterul *sui generis* al religiei, ei se opun ideilor promovate în Epoca Luminilor, care accentua raţionalitatea fenomenelor. Totuşi, rezultatele fenomenologiei trebuie să se bazeze pe cele ale istoriei religiei, pe fapte aşa cum s-au manifestat de-a lungul timpului, realizând legături cu domenii conexe. „Trebuie să observăm efortul lui Eliade de a dezvolta un cadru metodologic care poate face dreptate sociologiei, psihologiei, istoriei etc. – adică tuturor

---

[2] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 23.

[3] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 5. Julien Ries afirma că pentru Eliade metodele fenomenologică și istorică trebuie folosite împreună în studierea materialelor religioase: „El este de părere că Otto şi van der Leeuw au greşit atunci când s-au limitat la alternativa fenomenologie religioasă/ istorie a religiilor, pentru că, de fapt, ar fi trebuit să ajungă la o perspectivă mai amplă prin îmbinarea acestor două direcţii de cercetare" (Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 51).

dimensiunilor datelor religioase”.[4] În demersul său, Douglas Allen sublinia două idei ce se desprind din opera eliadiană, reprezentând cheia interpretării metodologice a savantului: dialectica sacru-profan şi interpretarea simbolurilor. „Mircea Eliade este în primul rând un fenomenolog a cărui metodologie este întemeiată pe sisteme universale coerente de structuri simbolice”.[5]

Pornind de la aceste date generale privind abordarea metodologică a savantului de origine română, se pot realiza legături între ideile pe care Eliade le dezvoltă în cărțile sale și modul în care aceste idei pot fi regăsite în tradițiile religioase din întreaga lume. Pe această linie se încadrează și felul în care Eliade înțelege isihasmul și, mai ales, gândirea Sfântului Grigorie Palama.

Intermezzo: *Comentarii la Legenda Meşterului Manole* (1943)

În cercetarea legăturilor între gândirea eliadiană și isihasm nu trebuie trecute cu vederea ideile savantului din perioada de tinerețe a activităţii sale. Astfel, în studiul *Comentarii la Legenda Meşterului Manole* se găsesc referiri la credinţa creştină, deşi autorul nu îşi propune să analizeze balada dintr-o astfel de perspectivă. În subcapitolul „Alegerea locului şi consacrarea «Centrului»”, Eliade nota: „În practica mistic-ascetică, «viaţa nouă» pe care o inaugurează exerciţiile spirituale

---

[4] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, p. 33. Într-un articol din anul 1982 era creionată importanţa cercetărilor lui Eliade pentru studiul istoriei religiilor din acea perioadă: „utilizarea mai recentă a studiilor folclorice, încorporarea perspectivelor antropologice şi, în special, influenţa operei lui Mircea Eliade, au îmbogăţit semnificativ programul de istorie generală a religiilor” (*Research Guide to Religious Studies*, John F. Wilson and Thomas P. Slavens, Sources of Information in the Humanities, No. 1, Chicago, America Library Association, 1982, p. 18).

[5] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, p. 173.

este, ca şi în practicile religioase comune, un drum către centru, sau, cu alte cuvinte, o reîntoarcere la centru, la realitatea ultimă. (...) orice pelerinaj la un loc sfânt, orice vizită la un templu etc. este un drum către «centru». Salvarea poate fi tradusă prin nenumărate formule, însă una din cele mai cuprinzătoare este: «drumul spre centru». Nu e lipsită de semnificaţie meditaţia omphalică pe care o întâlnim atât în India cât şi la Hesychaştii Muntelui Athos. Buricul este şi el un simbol al centrului”.[6]

Yoga şi isihasm: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Techniques du Yoga* (1948), *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954), *Patañjali et le Yoga* (1962)

Lucrările eliadiene care au în centru preocupările cu privire la Yoga încep cu teza de doctorat, publicată cu titlul *Yoga. Eseu asupra originilor misticii indiene* (1936)[7], continuă

---

[6] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, p. 442.

[7] În anul 1937, la un an de la apariție, vorbind despre lucrarea *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Constantin Noica încadra această operă între scrierile eliadiene și aștepta ca truda autorului „să fie apreciată de cercurile cărora de altfel li se şi adresează, de vreme ce lucrarea d-sale cea mai însemnată de până acum e scrisă într-o limbă străină. Un lucru totuși am vroi să amintim: că, dacă până acum nu există la noi *competență* în ce privește unele dintre preocupările științifice ale d-lui Mircea Eliade, poate există *înțelegere*, așa cum există față de orice operă de cultură. Și acest act simplu de înțelegere autoriză pe oricine să gândească măcar atât: că are înaintea sa activitatea unui occidental, în destinul căruia trebuie să crezi, dacă aștepți ceva de la tineretul zilei de azi” (Constantin Noica, „Yoga și autorul ei”, în: Mircea Eliade, *Yoga. Problematica filozofiei indiene*, Prefaţa: Constantin Noica, Ediţie îngrijită de: Constantin Barbu şi Mircea Handoca, Ed. Mariana, Craiova, 1991, p. 10). Analizând rolul și locul tratatului despre Yoga în istoria cercetărilor în domeniu, Sergiu Al-George afirma că lucrările care au apărut după cele ale lui Eliade „confirmă modul în care savantul român a înţeles să restituie fenomenul Yoga. Ne referim la P. Masson-Oursel, unul din cei mai importanţi istorici francezi ai filosofiei indiene, care într-o lucrare a sa, *Le*

cu *Tehnici Yoga* (1948), apoi cu *Yoga. Nemurire şi libertate* (1954) şi se încheie cu *Patañjali şi Yoga* (1962). În afara acestor studii de specialitate, există referinţe la Yoga și în alte cărți ale savantului.[8]

În prezentarea doctrinei Yoga, Eliade porneşte de la două principii esenţiale: legătura practicilor cu tradiţia indiană şi semnificaţia libertăţii în această tradiţie. El subliniază originea arhaică a practicilor şi ținta la care yoghinul speră să ajungă în urma exersării lor: starea de eliberat încă în viaţă fiind. Scopul filosofiilor și misticilor indiene este eliberarea de suferință. „Că eliberarea se obţine direct prin «cunoaştere», urmând, de exemplu, învăţătura din *Vedānta* şi din *Sāmkhya*, sau prin mijlocirea tehnicilor – după cum o cred, împreună cu Yoga, majoritatea şcolilor budiste –, fapt este că nicio ştiinţă nu are valoare dacă nu urmăreşte «mântuirea» omului".[9] Astfel, se poate vorbi despre Yoga ca despre o tehnică soteriologică, de eliberare, această afirmaţie fiind în acord cu acosmismul antropologic indian: în gândirea indiană lumea este refuzată aşa cum este dată de experienţa de zi cu zi. Lumea şi viaţa sunt negate datorită existenţei dorinţei veşnice a omului de a-şi

---

Yoga, apărută în 1967, defineşte fenomenul Yoga în termeni surprinzători de asemănători cu cei ai lui Mircea Eliade" (Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal. India în conştiinţa culturală românească*, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, p. 144). Pentru prima dată în limba română, teza de doctorat a fost publicată în *Revista de istorie şi teorie literară*, între 1983 (Nr. 1, ianuarie-martie) şi 1985 (Nr. 2, aprilie-iunie). O versiune a tezei a apărut cu titlul: Mircea Eliade, *Psihologia meditaţiei indiene – studii despre Yoga*, Text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, Cu un cuvânt introductiv de Charles Long şi un Epilog de Ioan P. Culianu, Ed. „Jurnalul literar", Bucureşti, 1992.

[8] Vezi: Capitolul XVII, „Brahmanism şi Hinduism: Primele filosofii şi tehnici ale salvării", în: Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. II. De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pp. 43-67.

[9] Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 26.

transcende realitate. Aceasta este dorinţa eliberării din existenţa părută, *maya*. Eliade observă că toate soluţiile de eliberare sunt în legătură cu aplicarea tehnicilor yoghine. Omul rupe legăturile cu viaţa profană de zi cu zi, devine liber faţă de aceasta, nemaifiind condiţionat de legile sociale, psihologice sau fiziologice. Moartea şi renaşterea yoghinului sunt moarte şi renaştere iniţiatice, depăşind temporalitatea şi istoricitatea spre o libertate absolută.

Yoga este o tehnică ascetică prin care practicantul urmăreşte renunţarea la lume şi eliberarea finală. Este una dintre cele mai vechi tehnici de eliberare, fiind pusă în legătură cu Patañjali şi cu Yoga clasică a acestuia. Există o Yoga bazată pe tradiţia orală şi una bazată pe cea scrisă. Eliade compară analizele făcute de sistematizatorii yoghini cu cele psihologice şi ajunge la concluzia că subconştientul este pus în valoare de tehnicile Yoga cu mult înainte ca psihologia să vorbească despre el. Deși practicile Yoga sunt nenumărate, toate duc spre o stare de eliberat în viaţă în care yoghinul poate avea puteri nebănuite, realizând unitatea cu sine însuşi. El uneşte contrariile, apoi le transcende, până când atinge, în acelaşi timp, starea de vid şi de preaplin. Nu se poate vorbi de pesimism sau de nihilism, deoarece India se ghidează după alte coordonate decât lumea occidentală. Pentru omul occidental, care leagă personalitatea de morală și de mistică, aceste soluții soteriologice sunt pesimiste. „Dar ceea ce importă în primul rând pentru India nu este atât salvarea *personalităţii*, cât obţinerea *libertăţii absolute*. (...) Din moment ce libertatea nu poate fi dobândită în actuala condiţie umană, iar personalitatea este purtătoarea suferinţei şi a dramei, este clar că personalitatea şi condiţia umană trebuie sacrificate”.[10] Sacrificiul se compensează însă prin dobândirea libertății absolute.

[10] Mircea Eliade, *Yoga*. *Nemurire şi libertate*, p. 47.

În analiza acestor tehnici, Eliade evidenţiază secretul meditaţiei Yoga: „concentrarea într-un singur obiect, care poate fi tot atât de bine un obiect fizic (mijlocul sprâncenelor, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (*Ishwara*). Această concentrare unitară şi continuă se numeşte *ekâgratâ* («într-un singur punct») şi ea se obţine prin distrugerea pluralităţii stărilor de conştiinţă (*sarvârthatâ*, atenţia multilaterală discontinuă şi difuză, *Yoga Sutra* III, 11)”.[11] Se poate vorbi de o polivalenţă a acestor tehnici în întreaga tradiţie yoghină, fie că este vorba de cea clasică sau de cea populară. Astfel, în creațiile spiritualității indiene se pot descoperi influențe, corespondențe sau omologări ale gândirii Yoga. „Toate căile soteriologice recurg la ajutorul său; şi, dat fiind că în India aproape totul este ori devine o cale în vederea dobândirii mântuirii, Yoga intervine pretutindeni, într-una din nenumăratele sale forme”.[12]

Savantul se opreşte asupra controlului respiraţiei (*prānāyāma*) realizat prin ritmarea şi reţinerea suflului, prin care se urmăreşte obţinerea a ceea ce se numeşte „Viaţa Lungă”. Acestea sunt tehnici mistice prin care se dorește să se ajungă, mai ales în taoismul chinez, la prelungirea vieţii trupului. „Dar ceea ce continuă să preocupe în primul rând China este prelungirea indefinită a vieţii corpului material, pe când obsesia Indiei este ideea libertăţii spirituale ce trebuie cucerită, transfigurarea şi «deificarea» corpului”.[13]

Eliade realizează corespondenţe între aceste practici şi cele prezente în alte tradiţii religioase, între care se numără și isihasmul. Savantul analizează unele asemănări între practicile ascetice şi metodele de rugăciune, punctele comune cu tehnicile

[11] Mircea Eliade, *Psihologia meditaţiei indiene – studii despre Yoga*, p. 145.
[12] Mircea Eliade, *Tehnici Yoga*, Traducere de Mihaela Cosma, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2000, p. 178.
[13] Mircea Eliade, *Yoga*. *Nemurire şi libertate*, p. 71.

Yoga fiind mai ales în legătură cu *prānāyāma*. El porneşte de la remarcile lui Irénée Hausherr cu privire la esenţialul metodei isihaste de rugăciune ce presupune un dublu exerciţiu: „omfaloscopia şi repetarea indefinită a rugăciunii către Iisus: «Doamne Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, ai milă de mine!». Să te aşezi în întuneric, să cobori capul, să fixezi cu ochii centrul abdomenului, altfel spus ombilicul, să cauţi să descoperi acolo locul inimii, să repeţi acest exerciţiu fără răgaz însoţindu-l întotdeauna cu aceeaşi invocaţie urmând ritmul respiraţiei, încetinit cât mai mult posibil, şi, perseverând zi şi noapte în această rugăciune mentală, vei sfârşi prin a găsi ceea ce căutai, locul inimii, şi cu el şi în el tot felul de minunăţii şi de cunoştinţe”.[14]

Eliade citează fragmente din Nichifor din Singurătate (sec. al XIII-lea), Nicodim Aghioritul (sec. al XVIII-lea), Simeon Noul Teolog (sec. X-XI) şi Grigore Sinaitul (sec. al XIV-lea). Pornind de la aceste scrieri, se pot stabili doar analogii exterioare cu *prānāyāma*. „Disciplina respiraţiei şi poziţia corporală au drept scop, la isihaşti, să pregătească rugăciunea mentală; în *Yoga-Sūtra*, aceste exerciţii urmăresc «unificarea» conştiinţei şi pregătirea «meditaţiei», iar rolul lui Dumnezeu (Iśvara) este destul de modest. Nu este însă mai puţin adevărat că cele două tehnici mai sus menţionate sunt destul de asemănătoare din punct de vedere fenomenologic, ca să se poată pună problema unei influenţe a fiziologiei mistice indiene asupra isihasmului”.[15]

În interviul acordat în anul 1978 lui Claude-Henri Rocquet, Mircea Eliade afirma că, în perioada petrecută în ţară,

---

[14] Irénée Hausherr, „La méthode d’oraison hésychaste”, apud Mircea Eliade, *Yoga*. *Nemurire şi libertate*, p. 74.

[15] Mircea Eliade, *Yoga*. *Nemurire şi libertate*, p. 77. Aceeaşi idee este reluată în *Tehnici Yoga*, pp. 203-205 şi în *Patañjali şi Yoga*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 79-82.

deşi scrisese destul de multe articole ce aveau în centru creştinismul, nu cunoştea totuşi propria tradiţie religioasă. Fiind preocupat cu precădere de istoria religiilor, nu a trecut printr-o criză religioasă. Cercetările sale au cuprins mai multe tradiţii mai ales după întoarcerea din India. Calea pe care o va urma în acea perioadă se referea la cunoaştere, adică la gnoză. „Totodată aveam nevoie de o tehnică, de o disciplină, de ceva ce nu găseam în tradiţia mea religioasă. De altfel nici nu am căutat acel ceva. Aş fi putut foarte bine să devin călugăr, să mă retrag pe muntele Athos şi să descopăr tehnicile yoga, bunăoară, *pranayama*. Hesychasma... Da, dar pe vremea aceea nu cunoşteam aceste lucruri”.[16]

Lumina mistică: *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962)

În capitolul „Experienţe ale luminii mistice” din cartea *Mefistofel şi Androginul*, capitol ce a fost iniţial o conferinţă susţinută în cadrul întâlnirilor *Eranos* de la Ascona în anul 1957, Eliade analiza experienţele luminii mistice în mai multe tradiţii, ajungând cu cercetarea până în timpurile noastre. Astfel, savantul studia felul în care simbolismul fulgerului s-a integrat în cel al luminii mistice, pornind de la imaginea zeilor furtunii şi de la felul în care şamanii eschimoşi iglulik percep fenomenul, numit *quamanek* (fulger, iluminare). Pentru aceştia, iluminarea mistică este urmarea unei pregătiri speciale care se produce brusc, asemenea unui fulger. Este o lumină interioară, resimţită în tot corpul, dar mai ales în cap, fiind însoţită de experienţa ascensiunii la cer. Se dobândește puterea de a vedea la distanţă, dar şi clarviziunea, şamanul distingând entităţi invizibile şi evenimente viitoare. „Trebuie subliniată totodată solidaritatea dintre *quamanek* şi un alt exerciţiu spiritual tipic şamanic:

---

[16] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doinea Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 28.

capacitatea de a contempla propriul corp ca schelet. E un alt mod de a spune că şamanul poate «vedea» ceea ce pentru moment este invizibil. Afirmaţia poate fi înţeleasă în două feluri: fie că, asemenea razelor X, şamanul vede prin carne, fie că, scrutând viitorul îndepărtat, vede ce se va întâmpla cu corpul lui după moarte. În orice caz, şi în această putere este un fel de clarviziune obţinută prin iluminare. Este necesar să insistăm asupra următorului punct: deşi receptată ca o lumină interioară, percepută ca un fenomen luminos, aproape în sensul fizic al cuvântului, iluminarea îi conferă şamanului eschimos facultăţi paragnomice, capacitându-l în acelaşi timp pentru o cunoaştere de ordin mistic".[17]

Analizând simbolistica luminii în Australia, Eliade se opreşte asupra iniţierii vindecătorilor (*medicine-men*) din aceste teritorii, pentru care lumina joacă un rol esenţial. Asemenea şamanilor eschimoşi, vindecătorii australieni stabilesc conexiuni între lumina spirituală, gnoză, ascensiune, clarviziune şi facultăţile metagnomice, esenţialul fiind însă repetarea ritualurilor aşa cum au fost săvârşite de Fiinţele supranaturale. Urmările acestor tipuri de inițiere sunt asemănătoare, şamanul eschimos şi vindecătorul australian fiind oameni noi „care «văd», înţeleg şi cunosc într-un fel supranatural şi pot înfăptui lucruri supraomeneşti".[18]

Un loc aparte în analiza misticii luminii este ocupat de tradiţiile indiene, acolo unde apare identitatea dintre lumina interioară şi cea transcosmică, ambele fiind însoţite de fenomene fiziologice supranaturale. „Lumina este deci identică cu fiinţa şi cu nemurirea"[19], *ātman* fiind cel ce sălăşluieşte în inima omului. Cine a dobândit o nouă natură, în urma iniţierii, capătă şi un nou

---

[17] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, Traducere de Alexandra Cuniţă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 16.
[18] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 18.
[19] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 19.

mod de cunoaştere, dar şi o existenţă superioară. Apariţia acestui tip de identitate este asemenea fulgerului, neexistând continuitate între momentele ce preced şi cele ce succed fenomenul iluminării. Ruptura de nivel poate fi percepută prin tehnicile yoga, ascetul întâlnind diferite semne prevestitoare în timpul exerciţiilor sale, semne ce sunt premergătoare meditaţiilor. Conform acestei concepții panindiene, fiinţa pură sau realitatea ultimă pot fi cunoscute prin experienţa Luminii pure. Procesul manifestării cosmice se reduce la mai multe epifanii luminoase, resorbţia cosmică repetând apariţiile luminoase colorate. O resorbţie la scară microcosmică are loc şi în momentul morţii, moartea constând în mai multe experienţe ale luminii. „Din această metafizică panindiană a Luminii se desprind câteva corolare şi anume: 1° că divinitatea ni se revelează în modul cel mai potrivit prin Lumină; 2° că cei care au atins un înalt grad de spiritualitate – adică, în termenii filosofiei indiene, au ajuns în situaţia ori cel puţin s-au apropiat de situaţia de «eliberat» sau Buddha – sunt şi ei în măsură să radieze Lumina; 3° în sfârşit, că cosmogonia poate fi considerată drept o epifanie luminoasă”.[20] Exemplele care întăresc aceste afirmaţii se găsesc în *Bhagavad-Gītā* (capitolul al XI-lea) şi *Mahābhārata* (cartea a XII-a).

Idei asemănătoare sunt prezente în budism, unde se vorbeşte despre lumină ca semn premergător manifestării lui Brahmā, Buddha fiind înfăţişat împrăştiind raze de lumină. În întreaga gândire indiană există „un anumit raport între Creaţia cosmică înţeleasă ca joc divin, pe de o parte, şi jocul flăcărilor, strălucirea unui foc întreţinut cu grijă, pe de altă parte. Evident că imaginea creaţiei cosmice, ca dans divin, a putut fi comparată cu imaginea unui dans al flăcărilor tocmai pentru că flacăra era deja considerată ca epifanie exemplară a divinităţii. (...) În India,

---

[20] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 23.

flacăra şi lumina simbolizează deci creaţia cosmică şi însăşi esenţa Cosmosului, tocmai fiindcă Universul este conceput ca manifestare liberă a divinităţii, în ultimă instanţă, ca un «joc» al acesteia”.[21] În doctrina Mahāyāna, lumina simbolizează realitatea ultimă, dar şi conştiinţa nirvanică, oamenii experiind lumina înaintea morţii, acceptată însă doar de iniţiaţi. Moartea apare ca o nouă iniţiere, ultima probă pe care trebuie să o treacă neofitul. În tantrism, experimentarea luminii interioare capătă forma unei uniri cu o tânără ce reprezintă energia feminină, evenimentul fiind un act sacru. Metafizica și soteriologia luminii sunt prezente peste tot în tradiția panindiană. „Totuşi, aşa cum a arătat profesorul G. Tucci, Guhyasamāja *Tantra* şi în special comentariile lui Candrakirti şi ale lui Tsogo-kha-pa prezintă asemănări prea evidente cu maniheismul ca să nu presupunem o eventuală influenţă iraniană. Ne gândim mai ales la cele cinci elemente luminoase care joacă un rol important în cosmologia şi în soteriologia maniheistă, dar şi la faptul că partea divină din bărbat, *bodhicitta*, este socotită a fi sămânţa (*semen*)”.[22]

Influenţa iraniană o descoperă Eliade și în miturile tibetane cu privire la crearea lumii şi a omului, în special în cele referitoare la Vidul Primordial din care a apărut o lumină ce a produs un ou, ivindu-se apoi Universul, Cosmosul. Omul Primordial a apărut din Lumină. „Lumina experimentată în timpul ritualului *maithuna* este Lumina Limpede a gnozei, a conştiinţei stării de nirvāna – şi constituie o justificare suficientă pentru acest exerciţiu îndrăzneţ. Dar un întreg grup de credinţe indo-tibetane, solidar atât cu mitul Omului Primordial care radiază lumina, cât şi cu ideologiile şi tehnicile tantrice şi alchimiste vorbesc despre unii yoghini care au dobândit un corp nemuritor. Aceşti yoghini nu mor, ei dispar în Cer, într-un corp

[21] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 29.
[22] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 34.

numit «corp-curcubeu», «corp celest», «corp spirit», «corp de Lumină Pură» sau «corp divin». Se recunoaşte aici ideea corpului astral – altfel spus constituit din Lumină – al Omului Primordial".[23] În tradiţiile indiene, omul descoperă Lumina atunci când devine conştient de Sine, când pătrunde în esenţa vieţii sau când moare. În aceste condiţii, el înlătură ignoranţa şi devine conştient de existenţa Luminii Pure, transcende lumea profană şi descoperă sacralitatea. Omul transcende realitatea obişnuită, devenind mort pentru lumea înconjurătoare, totul fiind doar o iluzie.

Aceeaşi depăşire a condiţiei profane prin experienţa luminii poate fi depistată şi în tradiţia chineză. Ruptura de nivel produsă prin experienţă nu este echivalentă cu întâlnirea realităţii ultime, deşi unele tehnici de neotaosim, asemănătoare celor yoga, folosesc imaginea luminii interioare. Este vorba de procedeul „înghiţirii suflurilor" ce conduce la scopul final: nu mai este eliberarea, ca în India, ci Viaţa eternă, existenţa integrată în ritmurile cosmice. „Practica propriu-zisă constă în a medita asupra suflurilor până în momentul în care practicantul ajunge să le vadă culoarea – pentru ca, chiar în acea clipă, să le absoarbă. Suflurile sunt vizualizate ca şi când ar veni din cele patru direcţii cardinale, precum şi din Centru – adică din întregul Univers – şi sunt înghiţite, spre a le sili să pătrundă în corp. În felul acesta, energia cosmică – esenţa vieţii şi, totodată, germene al nemuririi – umple corpul pe dinăuntru, îl iluminează şi îl transfigurează".[24] Idealul taoismului nu este eliberarea, ci Viața fericită eternă ce face parte din ritmurile cosmice.

Se poate, de asemenea, ca în locul suflului soarelui să se înghită imaginea lui, sau este posibilă meditaţia, în mijlocul nopţii, la soare, astfel încât acesta să pătrundă în organism. După

[23] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 36.
[24] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 38.

ce imaginea este vizualizată în centrul inimii, cel ce realizează acest lucru face ca ea să se mişte în întreg corpul. Aceeaşi imagine este folosită de taoişti pentru a plimba lumina interioară, procedeul fiind prezent în tratatul neotaoist *Misterul Florii de Aur*. Accentul este pus pe practică, care rămâne un mister, fiind ceva sacru care merge până la redescoperirea spontaneităţii primordiale.

Felul în care este prezentată experienţa luminii în *Misterul Florii de Aur* conduce spre teritoriul Persiei, anumite influenţe iraniene fiind observabile în miturile tibetane ale Omului Primordial. Totuşi, Eliade afirmă că nu este obligatoriu să se atribuie acestei influenţe toate formele dualiste din Asia şi nici să se explice, printr-o influenţă iraniană, ideea identificării spiritului pur cu Lumina. „Dar gândirea speculativă iraniană a sistematizat printr-un grad mai înalt decât oricare alta antagonismul Lumină-Întuneric, incluzând în Lumină nu numai pe Zeul cel bun şi creator, Ahura Mazdā, ci şi esenţa creaţiei şi a Vieţii şi, mai cu seamă, spiritul şi energia spirituală”.[25] Se pot realiza legături între felul în care este văzut raportul spirit-lumină în Iran şi în budism, în ambele tradiţii spiritualitatea pură fiind simbolizată prin lumină. Pentru iranieni, apariţiile Luminii şi ale unei Stele supranaturale prevesteau naşterea Stăpânului şi Mântuitorului lumii, care va avea loc într-o peşteră, deasupra căreia va străluci Steaua. Pornind de aici, Eliade crede că ar fi putut exista un împrumut în creștinism de la parți în legătură cu imaginea Nașterii Mântuitorului lumii. Primele surse creștine ce vorbesc despre Nașterea lui Iisus într-o peșteră sunt Protoevanghelia lui Iacob și scrierile Sfântul Iustin Martirul și Filosoful și ale lui Origen. Sfântul Iustin i-a criticat pe inițiații în misterele mithraice care săvârșeau ritualuri într-un loc numit *speleum*, asemănat în primele secole cu peștera din Bethleem.

[25] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 43.

„Dar mai ales Steaua şi lumina strălucind deasupra grotei au jucat un rol important în credinţele religioase creştine şi în iconografie. Or, (...) acest motiv este foarte probabil de origine iraniană. Protoevanghelia (XIX, 2) vorbea despre o lumină orbitoare care umplea peştera din Bethleem. Când a început să scadă, a apărut Pruncul Iisus. Ceea ce înseamnă fie că Lumina era consubstanţială cu Iisus, fie că era una din epifaniile acestuia”.[26] Eliade aminteşte de evenimentul care îi are în centru pe cei doisprezece magi, prezentat în lucrarea cunoscută sub numele de *Opus imperfectum* din Matthaeum (Patr. Gr. LVII, col. 637-638) şi în *Cronica* lui Zuqunīn, cunoscută sub numele de *Pseudo-Dionisie de la Tell Mahre*. Pornind de la ideea existenţei unor influenţe iraniene asupra iudaismului şi creştinismului, mai ales în ceea ce priveşte predominarea unor imagini ale Luminii, Eliade scoate în evidenţă şi diferenţele dintre aceste tradiţii.

În *Vechiul Testament* şi în iudaism Lumina nu este identică cu Dumnezeu, nefiind percepută ca o putere divină. Ea este creată de Iahve, nefiind nici lumina Soarelui, astru ce apare în ziua a patra a creaţiei. Pe de altă parte, în contradicţie cu tradiţia dualistă iraniană, în *Vechiul Testament* întunericul nu este adversarul lui Dumnezeu, Iahve fiind Cel ce transcende întregul Cosmos. Lumina nu este considerată sfântă, deoarece este creaţia lui Dumnezeu. Iudaismul accentuează aceste idei, astfel încât „Filon asimilează Lumina Spiritului, dar ea nu se bucură de această cinste decât pentru că emană direct de la Dumnezeu”.[27]

Analizând experienţa luminii în creştinism, Eliade se opreşte la Taina Botezului şi la evenimentul Schimbării la Faţă a Domnului pe Muntele Tabor. În Taina Botezului, lumina

[26] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, pp. 44-45.
[27] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 50.

ocupă un rol esenţial, fiind legată de simbolismul focului. Părinţii Bisericii (Sf. Iustin, Sf. Grigore de Nazianz şi alţii) numesc Botezul „iluminare” (*photismós*), pornind de la *Epistola către Evrei* a Sfântului Apostol Pavel (6, 4; 10, 32), iniţiaţii fiind „iluminaţi” (*photisthéntes*). Un loc aparte îl ocupă şi imaginea Botezului ca foc. „Sfântul Duh este reprezentat ca o flacără; sanctificarea este redată prin imaginea focului sau a unor flăcări strălucitoare. Aceasta este una din sursele doctrinale ale credinţei că perfecţiunea spirituală – adică sanctitatea – conferă sufletului capacitatea de a vedea trupul de lumină al lui Hristos şi, mai mult, este însoţită şi de fenomene exterioare: corpul sfântului radiază lumină sau străluceşte ca un foc arzând”.[28]

Cel de-al doilea moment important este reprezentat de Schimbarea la Faţă a Domnului pe Muntele Tabor. Pornind de la ideea că orice faptă săvârşită de Hristos devine un model exemplar pentru creştini, Schimbarea la Faţă devine modelul transcendent al perfecţiunii spirituale. „Imitând-l pe Hristos, sfântul devine demn, prin graţia divină, să fie transfigurat chiar în timpul vieţii pământeşti; cel puţin aşa a înţeles Biserica orientală misterul de pe Muntele Tabor. Întrucât transfiguraţia este fundamentul întregii mistici şi teologii creştine ale Luminii divine, ar fi interesant de văzut cum a fost ea aşteptată ori presimţită de iudaism”.[29] Transfigurarea lui Iisus fiind pusă în contextul *Vechiului Testament*, se pot realiza legături între felul în care este percepută lumina în creştinism, iudaism şi în alte tradiţii religioase. Însă nu se poate vorbi de echivalențe perfecte și nici de identități ale conținuturilor religioase, ci de similitudini, omologii și simetrii. Totul este în legătură cu teologia și metafizica experienței mistice a Luminii. În creștinism, aceste valorizări au fost interpretate ca fiind

---

[28] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, pp. 50-51.
[29] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 51.

divergente și contradictorii. „Dar e la fel de important să constatăm că există convergenţă şi simetrie între Figurile, simbolurile şi chiar ideologiile religiilor asiatice şi cele ale religiei revelate prin excelenţă – monoteismul evreiesc şi deci creştinismul. Această constatare ne face să presupunem că, pe lângă o anumită unitate la nivelul experienţei mistice înseşi, există o adevărată echivalenţă a imaginilor şi a simbolurilor folosite pentru a exprima experienţa mistică. Tocmai conceptualizarea experienţei mistice permite precizarea diferenţelor, reperarea rupturilor”.[30]

Pornind de la aceste date (Botezului ca „iluminare”, apariţiile Duhului Sfânt ca foc, evenimentul Schimbarea la Faţă), se poate spune că experienţa mistică în creştinism se manifestă prin fenomene luminoase. Acest lucru este evident la călugării din Egipt, cunoscuţi sub numele de „călugări arzători”, aşa cum se desprinde din vieţile lui Avva Iosif, Avva Arsenie și Pisentius, cei care răspândeau lumina în jurul lor. Mai ales în timpul rugăciunii, deasupra locului unde se rugau, se putea vedea un stâlp de lumină. Lumina mistică se manifestă, cu precădere, în timpul rugăciunii, cei care au atins perfecţiunea putând fi asemuiţi unei coloane de foc. Aceleaşi imagini se găsesc şi în vieţile Sfinţilor Sava, Sisoe şi Antonie ca și în multe alte cazuri. „Să adăugăm doar că secta creştină a Mesalienilor a mers atât de departe în exaltarea Luminii mistice, încât măsura gradul de perfecţiune a sufletului prin capacitatea acestuia de a avea viziunea Ierusalimului, oraşul lumină, sau a veşmântului de raze al Domnului. Pentru mesalieni, scopul final era contopirea extatică a sufletului cu corpul de lumină al lui Hristos. O asemenea exaltare nu putea să nu trezească bănuielile anumitor teologi oficiali în legătură cu experienţa Luminii mistice”.[31]

---

[30] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 52.
[31] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 54.

Un capitol aparte în studiul lui Eliade este dedicat Sfântului Grigorie Palama şi isihasmului. Pornind de la evenimentele petrecute în sec. al XIV-lea, savantul afirmă că Varlaam, cel ce-i acuza pe călugării de la Muntele Athos de mesalianism pentru că susţineau că au văzut Lumina increată, a făcut un serviciu teologiei ortodoxe prin faptul că acum s-a elaborat o învăţătură mistică, pornind de la momentul taboric al Schimbării la Faţă a Domnului. Sfântul Grigorie Palama a subliniat că în Sfânta Scriptură sunt multe referiri la Lumina divină şi la faptul că Însuşi Dumnezeu este numit „Lumină", iar literatura patristică, de la Părinţii pustiei până la Sfântul Simeon Noul Teolog, abundă în astfel de imagini, „pentru a arăta că deificarea prin Sfântul Duh şi manifestările vizibile ale Harului se disting prin viziuni ale Luminii increate sau prin emanaţii de lumină".[32]

În prezentarea Sfântului Grigorie Palama, care are în centru Schimbarea la Faţă a Domnului pe Muntele Tabor, Lumina divină ce îndumnezeieşte este Harul divin. Lumina Schimbării la Faţă, care a fost văzută de Sfinții Apostoli, este increată şi divină. Pentru Sfântul Grigorie, „Lumina îi este în chip firesc proprie lui Dumnezeu, ea există în afara Timpului şi a Spaţiului şi apare ca vizibilă în teofaniile din Vechiul Testament. Pe Muntele Tabor nu s-a produs o schimbare în Iisus, ci o transformare în Apostoli: aceştia au dobândit – prin har – facultatea de a-l vedea pe Iisus aşa cum era, orbitor în lumina lui divină".[33] Adam avea această facultate înainte de păcat și

---

[32] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 55. Eliade prezintă învăţătura Sfântului Grigorie Palama pornind de la studiile lui Vladimir Lossky („La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire Palamas de Thessalonique" în: *Dieu Vivant*; ideile se găsesc și în: *Essai sur la théologie de L'Église d'Orient*) şi Jean Meyendorff (*Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*).

[33] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 55.

aceeaşi facultate va fi redobândită în timpul eshatologic, fiind astfel în legătură cu începutul şi sfârşitul. Cei demni de Împărăţia lui Dumnezeu capătă încă din viaţa aceasta capacitatea de a vedea Lumina increată, precum au avut-o Sfinții Apostoli pe Muntele Tabor. Pornind de la experienţa mistică a Sfântului Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama afirmă că perceperea Luminii increate este specifică sfântului. Tradiţia aceasta este prezentă şi azi în Bisericile Ortodoxe, Eliade citând, în acest sens, evenimentele din viaţa Sfântului Serafim de Sarov consemnate de discipolul său, în care Sfântul a căpătat o lumină corporală. „Ar fi pasionantă confruntarea acestei experienţe a discipolului sfântului Serafim cu povestirea lui Arjuna – din capitolul al XI-lea al Bhagavad-Gītei – despre epifania lui Krsna”.[34]

Pentru Mircea Eliade, un studiu fenomenologic pornind de la experienţa mistică a luminii trebuie să aibă în vedere mai multe puncte: lumina care l-a orbit pe Sfântul Apostol Pavel pe drumul Damascului, experienţele luminoase ale Sfântului Ioan al Crucii, scrierile lui Pascal şi extazul lui Jakob Böhme, experienţele Venerabilei Serafina di Dio, ale Părintelui Surin, dar şi cele din mistica musulmană. Urmează, în prezentarea savantului, mai multe relatări ale unor persoane care au avut experienţe mistice ale luminii. Dar există diferențe între lumina subiectivă și fenomenele luminoase pe care le percep anumiți oameni. „În tradiţia indiană, iraniană şi creştină, cele două categorii de experienţe sunt solidare; iar explicaţiile acestei solidarităţi sunt, în mod fundamental, asemănătoare: divinitatea (sau fiinţa, în India) fiind Lumină sau emanând lumină, înţelepţii (India) ori cei care ajung să realizeze *unio mystica* radiază la

---

[34] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 57. În continuare, Eliade prezintă o întâmplare din viaţa lui Śri Rāmākrsna, contemporan cu Sfântul Serafim din Sarov, în care se spune că a apărut luminos, înconjurat de flăcări.

rândul lor lumina (Bhagavad-Gītā, *bhakti*; şamanism)”.[35] În cele din urmă, experienţa Luminii se transformă într-o revelaţie religioasă, scoţându-l pe om din lumea profană şi integrându-l în cea sacră. Realitatea oferită de Lumină se opune celei profane, fiind de natură spirituală. Astfel, „întâlnirea cu Lumina produce o ruptură în existenţa subiectului, fie că îi revelează, fie că îi arată doar mai clar decât înainte lumea Spiritului, a sacrului, a libertăţii, într-un cuvânt: existenţa ca operă divină sau lumea sanctificată prin prezenţa lui Dumnezeu”.[36]

Isihasmul în *Histoire des croyances et des idées religieuses. III* (1983)

În volumul al treilea al *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase*, un capitol aparte din studiul creştinismului este dedicat călugărilor isihaşti şi Sfântului Grigorie Palama. Învăţătura despre unirea cu Dumnezeu (*theosis*) a fost sistematizată de Sfinţii Grigorie de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul. Primul, în lucrarea *Viaţa lui Moise*, aminteşte de întunericul luminos în care Moise L-a văzut pe Dumnezeu, în timp ce, pentru Sfântul Maxim, această vedere în întuneric este semnul îndumnezeirii, credinciosul devenind părtaş al lui Dumnezeu. Aceşti Sfinţi Părinţi au fost urmaţi de alţi reprezentanţi de seamă ai tradiţiei ortodoxe, între care un loc aparte îl ocupă Sfântul Simeon Noul Teolog, „singurul mistic al Bisericii răsăritene care vorbeşte despre experienţele sale de iluminare”.[37] Se poate astfel spune că îndumnezeirea este tema

---

[35] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 68.
[36] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, p. 70.
[37] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 214. În prezentarea sa, Eliade are la bază operele mai multor teologi: Jean Meyendorff (*Saint Grégoire Palamas et la mystique ortodoxe*; *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*), Kallistos Ware (*Introduction*,

centrală a teologiei ortodoxe, pornind de la *Evanghelia după Ioan* şi de la scrierile Sfântului Apostol Pavel. Baza acestei idei o identifică Eliade în Taina Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu.

În altă parte a *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase*, oprindu-se asupra temei îndumnezeirii în tradiţia răsăriteană şi a legăturii ei cu mistica, savantul amintește de importanța acordată în Biserica răsăriteană rugăciunii interioare sau neîntrerupte, contemplației și vieții monastice. „Îndumnezeirea este precedată sau însoţită de o experienţă a luminii mistice. La sfinţii din pustie, extazul se însoţea de fenomene luminoase. Călugării «iradiau lumina Graţiei». Când un pustnic era cufundat în rugăciune, chilia sa era plină de lumină. Aceeaşi tradiţie (rugăciune – lumină mistică – îndumnezeire – *theosis*) o regăsim peste o mie de ani la isihaştii de la Muntele Athos. Polemica iscată de afirmaţia lor – anume că ei ajung să se bucure de lumina increată – a dat prilej marelui gânditor Grigorie Palama (secolul al XIV-lea) să elaboreze o teologie mistică a luminii taborice”.[38] Tema îndumnezeirii este legată de isihasm, mai ales prin practica „rugăciunii inimii” sau a „rugăciunii lui Iisus”. Isihasmul s-a răspândit încă din sec. al VI-lea de la Muntele Sinai în întreaga lume bizantină. Unul dintre teologii care amintesc de isihie este Sfântul Ioan Scărarul (sec. VI-VII), urmat de Nichifor din Singurătate (sec. al XIII-lea), care accentuează unirea dintre minte şi inimă. În același timp, este printre primii scriitori ortodocși care îmbină „rugăciunea lui Iisus” cu o tehnică respiratorie, aşa cum se desprinde din lucrarea *Despre păzirea inimii*.

Isihasmul se răspândeşte la Muntele Athos mai ales prin Sfântul Grigorie Sinaitul (1255-1346). „Datorită în mare parte controverselor ridicate de isihasm, teologia bizantină încetează

---

la: *John Climacus*: *The Ladder of divine ascent*), Jean Gouillard (*Petite Philocalie*).

[38] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. *III*, pp. 60-61.

să mai fie o «teologie de repetiţie», aşa cum era socotită din secolul al IX-lea încoace”.[39] Călugării isihaşti sunt cei care duc mai departe acestă învăţătură. Disputa isihastă i-a avut în prim-plan pe Varlaam de Calabria, care îi acuza pe isihaşti de mesalianism, pentru care scopul credincioşilor era unirea extatică cu trupul de lumină al lui Hristos, şi pe Sfântul Grigorie Palama, care face diferenţa între esenţa divină şi energiile necreate prin care se revelează Dumnezeu. Sfântul Grigorie se referă la evenimentul biblic al Schimbării la Faţă a Mântuitorului Iisus Hristos pe Muntele Tabor. De fapt, nu Iisus S-a schimbat, ci Apostolii s-au transformat, dobândind prin harul divin „facultatea de a-l vedea pe Iisus aşa cum este, orbitor în Lumina Sa. Înainte de căderea sa în păcat, Adam avea această facultate, şi ea îi va fi restituită omului într-un viitor eshatologic. Pe de altă parte, dezvoltând tradiţia călugărilor din Egipt, Palama afirmă că viziunea Luminii in-create se însoţeşte de o luminozitate obiectivă a sfântului”.[40] Conform Sfântului Apostol Pavel (*I Corinteni* 6, 19), în urma Întrupării, trupurile noastre sunt „temple ale Duhului Sfânt care este în noi”, iar prin Taina Euharistiei Hristos Se află în noi. În acest proces, spiritualizarea trupului nu este o detaşare de materie.

Sfântul Grigorie Palama se ridică împotriva filosofiei platoniciene, care atrăsese atenţia multor reprezentanţi ai elitei bizantine, revenind la tradiţia patristică ce se bazează pe Sfintele Taine, în care materia nu este distrusă, ci metamorfozată. Odată

---

[39] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. III*, p. 215.

[40] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. III*, p. 216. În continuarea ideii, Eliade notează: „Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în Lumina Sa increată este legată de perfecţiunea originilor şi a sfârşitului, în Paradisul de dinaintea Istoriei şi în *eshaton*-ul care va pune capăt Istoriei. Dar aceia care se vădesc demni de Împărăţia lui Dumnezeu se bucură de pe acum de vederea Luminii in-create, precum Apostolii pe Muntele Tabor” (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. III*, nota 101, p. 216).

cu triumful isihasmului și cu recunoașterea teologiei palamite, s-au reînnoit viața sacramentală și unele instituții bisericești. Isihasmul s-a răspândit în Răsăritul Europei, în Țările Române și în Rusia. „«Renaşterea» elenismului, cu exaltarea filosofiei platoniciene, n-a avut urmări; altfel spus, Bizanţul şi ţările ortodoxe nu au cunoscut umanismul. Unii autori consideră că graţie dublei victorii a lui Palama – împotriva ockhamismului lui Varlaam şi împotriva filosofiei greceşti – ortodoxia n-a dat loc niciunei mişcări de Reformă”.[41]

Un alt reprezentant de seamă al teologiei bizantine din această perioadă, având multe legături cu mișcarea isihastă, a fost Sfântul Nicolae Cabasila, ale cărui scrieri s-au adresat, în special, laicilor, pe care îi îndemna să conştientizeze însemnătatea vieţii sacramentale.

Continuităţi şi discontinuităţi: *The Encyclopedia of Religion* (1987), *Dictionnaire des religions* (1990)

Deși cele două lucrări, *Enciclopedia religiei* și *Dicționarul religiilor*, nu sunt opere scrise de Mircea Eliade, se pot găsi puncte comune cu gândirea savantului pornind de la faptul la prima lucrare Eliade a fost coordonatorul celor 16 volume, iar *Dicționarul* a plănuit să-l scrie împreună cu I.P. Culianu cu mult înainte de moartea sa.

Ultima lucrare monumentală a lui Mircea Eliade, *Enciclopedia religiei*[42], pe care savantul de la Chicago n-a mai apucat să o vadă publicată în timpul vieţii, a primit atât aprecieri, cât şi critici din partea diferiţilor specialişti în domeniu. O parte însemnată a *Jurnalului* eliadian cuprinde pagini memorabile despre lupta pe care Eliade o ducea cu boala, cu bătrâneţea şi cu

---

[41] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. III*, p. 217.

[42] Despre această *Enciclopedie* vezi: Adrian Boldișor, „*The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief – istorie, aprecieri, critici”, în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-8/2022, pp. 47-68.

timpul pentru a vedea redactată această operă.

În *Enciclopedia religiei* sunt mai multe referiri la Sfântul Grigorie Palama şi la isihasm, pagini semnate de teologi și cercetători creștini care se regăsesc între sursele folosite de savant în cărțile sale anterioare, în analiza pe care a făcut-o teologiei ortodoxe din sec. al XIV-lea. Astfel, în prezentarea sa, Georgios Mantzaridis nota că Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) a fost „cel mai important teolog ortodox al secolului al paisprezecelea şi unul dintre cei mai mari teologi din istoria Bisericii Ortodoxe".[43] Opera Sfântului Grigorie sintetizează întreaga tradiţie patristică având în centru conceptul de *theosis* (îndumnezeirea omului). *Theosis* echivalează cu participarea omului la energiile necreate ale lui Dumnezeu, negarea acestei afirmaţii reprezentând negarea întregii învăţături creştine. În acelaşi timp, această negare este suma tuturor ereziilor pe care le-a cunoscut istoria creştinismului. Influenţa teologiei palamite s-a resimţit în Răsăritul creştin din timpul dominaţiei turcești și a stat la baza unui nou suflu al vieţii ascetice şi eclesiale. „Principiile de bază ale teologiei palamite, reînviate la începutul secolului al XX-lea prin publicarea mai multor opere ale sale precum şi a numeroase studii, au devenit punctul de plecare pentru reînnoirea teologiei ortodoxe şi a vieții spirituale care, în ultimele secole, a susținut o influenţă puternică dinspre Occident".[44]

Isihasmul se află în legătură cu teologia mistică bizantină ce are în centru vederea luminii divine, aşa cum se desprinde din operele mai multor sfinţi între care un loc special îl ocupă Sfântul Simeon Noul Teolog. Un punct esenţial al isihasmului

---

[43] Georgios I. Mantzaridis, „Gregory Palamas", Translated from Greek by Christopher H. Bender, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 6, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, p. 131.

[44] Georgios I. Mantzaridis, „Gregory Palamas", p. 133.

este reprezentat de „Rugăciunea lui Iisus”, însoţită adesea de o tehnică ce presupune controlul respiraţiei şi concentrarea atenţiei într-un punct al inimii. Pornind de la aceste date, Kallistos Ware nota: „Tehnica psihosomatică, argumenta Palama, în timp ce este doar un ajutor opţional şi nu o parte esenţială a Rugăciunii lui Iisus, se bazează pe un principiu teologic solid: persoana umană este un tot unitar al trupului şi sufletului împreună, deci trupul ar trebui să aibă un rol pozitiv în actul rugăciunii”.[45] Teologia isihastă a fost prezentată de Sfântul Nicolae Cabasila în termeni sacramentali, cu accent pe Tainele Botezului şi Euharistiei. „În opinia multora, elementul isihast şi filocalic constituie cel mai dinamic aspect al vieţii ortodoxe contemporane”.[46]

Într-un capitol despre Yoga din *Enciclopedie*, Mircea Eliade vorbea despre tehnica *prāṇāyāma* ce reprezintă refuzul de a respira aşa cum o face majoritatea lumii obişnuite. După ce realizează o incursiune în tehnicile respiratorii specifice practicii yoghine, Eliade afirmă: „Tehnici respiratorii similare erau familiare taoiştilor, isihaştilor creştini şi contemplativilor musulmani”.[47] Unele dintre aceste idei sunt preluate de Ellison Banks Findly în capitolul despre prezenţa tehnicilor respiratorii în mai multe religii, comparând, în final, tehnicile respiratorii din yoga hindusă cu cele din isihasmul creştin. „Tradiţia controlului respiraţiei care începe contemplarea isihastă este

[45] Kallistos Ware, „Eastern Christianity”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Volume 4, p. 567.

[46] Kallistos Ware, „Eastern Christianity”, p. 567. Despre importanța isihasmului în viața Bisericii, Bernard McGinn nota: „Creşterea mişcării isihaste şi a monahismului «idioritmic», în care grupuri mici de călugări trăiau o viaţă independentă înăuntrul mănăstirii, erau semne ale unei noi vitalități a idealului eremitic în monahismul bizantin târziu” (Bernard McGinn, „Christian Monasticism”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Volume 10, p. 47).

[47] Mircea Eliade, „Yoga”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Volume 15, p. 521.

folosită, ca *prānāyāma*, drept pregătire pentru rugăciunea mentală, ceea ce înseamnă a aduce o «întoarcere a minţii»”.[48] Este comparată apoi tehnica rugăciunii inimii din isihasm cu *jālandhara bandha* din yoga hindusă.

În *Dicţionarul religiilor* (scris în totalitate de Culianu și semnat împreună cu Eliade)[49], ultimul capitol din prezentarea religiei creştine este dedicat tradiţiei mistice, „care poate fi concepută ca o formă de ascetism contemplativ platonician, însoţindu-se cu activităţi devoţionale şi uneori liturgice”.[50] Misticismul creştin pune accentul pe extază, tinzând spre unirea cu Dumnezeu „în uitare totală de lume şi de trup”.[51] Deşi se aseamănă în multe privinţe cu neoplatonismul, misticismul creştin se deosebeşte de acesta prin dimensiunea dragostei pe care o implică. Prin Sfântul Dionisie (Pseudo-)Areopagitul, care vorbeşte de teologia negativă sau apofatică, misticismul creştin se apropie de „mistica vidului” din budism. Această teologie negativă este continuată de Eckhart, Jan van Ruusbroec, Johan Tauler, Ioan al Crucii, Tereza de Avila, Jacob Böhme şi de nominaliştii secolelor XII-XV.

O altă formă a misticismului, ce porneşte tot de la Sfântul Dionisie, este continuată de Sfântul Ioan Scărarul şi de franciscanul Bonaventura. Alături de Thomas de Kempis, ce propune o „imitare a lui Hristos”, există un misticism feminin,

---

[48] Ellison Banks Findly, „Breath and Breathing”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Volume 2, p. 308. În analizele sale, Ellison Banks Findly se baza pe cărţile lui Eliade: *Patañjali and Yoga* şi *Yoga*: *Immortality and Freedom*. Despre rolul tăcerii în rugăciunea isihastă vezi: Elizabeth McCumsey, „Silence”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Volume 13, p. 323.

[49] Vezi în această carte capitolul următor, despre relația dintre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, acolo unde ne oprim și asupra *Dicționarului*.

[50] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 125.

[51] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 125.

aşa cum se desprinde din vieţile şi scrierile unor Tereza de Avila, Tereza din Lisieux sau Hildegard din Bingen. „Dacă în Occident misticismul evoluează în patru direcţii care se întrepătrund fără demarcaţii categorice (teologie negativă, iubire, mistică speculativă, mistică euharistică), în Răsărit el îmbracă un caracter mai tehnic cu isihasmul întemeiat de Grigorie Palamas (cca 1296-1359) care evoluează în direcţia exerciţiilor de vizualizare, de respiraţie şi de meditaţie («rugăciunea inimii») ce amintesc de yoga şi de anumite metode de sufism. Practicat de călugării mănăstirii din Athos, isihasmul s-a răspândit în toată lumea ortodoxă, şi în special în Rusia, prin intermediul textelor adunate la sfârşitul secolului al XVIII-lea sub numele de *Filocalia*. Instituţia specific rusească de *stareţ*, guru şi marabu ortodox, este o interpretare locală a isihasmului. O altă formă de isihasm rusesc, mai apropiată de modelul originar şi elaborată pentru marea masă a credincioşilor în mediile acestor stăreţii, este «rugăciunea permanentă» care constă în a repeta în minte, ca pe o mantra, numele lui Iisus Hristos”.[52]

Concluzii la o abordare istorică și fenomenologică

În analiza noastră asupra însemnărilor lui Mircea Eliade cu privire la Sfântul Grigorie Palama şi la isihasm am încercat să prezentăm o altfel de abordare a învăţăturii ortodoxe, aşa cum a fost formulată în secolul al XIV-lea. Dacă cercetarea teologică evidenţiază frumuseţea învăţăturii ortodoxe, ideile Sfântului Grigorie Palama fiind o continuare a tradiţiei creştine din primele secole, încercarea de a compara aceste învăţături, ca şi

[52] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 127. Trebuie menţionat că, printre sursele citate la bibliografie pentru misticism, nu apare niciuna dintre cele amintite de Eliade în cărţile publicate anterior. Singura care s-ar putea încadra în această categorie este: Bernard McGinn, John Meyendorff şi Jean Leclercq (ed.), *Christian Spirituality*: *Origins to the Twelfth Century*, New York, 1987.

tradiţia isihastă, cu alte învăţături şi tradiţii, este un subiect spre care se îndreaptă tot mai mulţi cercetători.

Dincolo de formarea sa în spaţiul creştinismului ortodox, Mircea Eliade rămâne un istoric al religiilor a cărui metodă este atât nouă, cât şi continuatoarea vechii metode fenomenologice. Studiul istoric asupra isihasmului şi a personalităţii Sfântului Grigorie Palama, prezent în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, se îmbină cu cercetarea fenomenologică din alte lucrări.

În analiza operelor la care ne-am oprit, Eliade evidenţiază atât asemănările, cât și deosebirile ce există între învăţătura isihastă şi anumite practici specifice altor tradiţii religioase. Astfel sunt însemnările despre Yoga, în care savantul, oprindu-se asupra concepțiile indiene, le compară cu cele din isihasm, subliniind diferenţele dintre cele două tradiţii. O părere asemănătoare se desprinde şi din analiza luminii mistice, temă prezentă în majoritatea religiilor lumii. Eliade subliniază asemănările şi deosebirile pornind de la felul în care lumina mistică este percepută în creştinism şi în alte tradiţii.

În ceea ce priveşte operele publicate după dispariţia savantului de origine română, *Enciclopedia religiei* şi *Dictionarul religiilor*, se pot observa continuităţi și discontinuităţi cu perioadele anterioare de creație. *Dicţionarul* cuprinde gândirea lui Culianu şi mai puţin pe cea a maestrului său. În *Enciclopedie*, capitolele despre Sfântul Grigorie Palama şi isihasm sunt semnate de cercetători ale căror opere au fost folosite de Eliade în scrierile precedente, subliniind astfel legăturile cu preocupările savantului în acest domeniu.

În concluzie, această cercetare este importantă şi dintr-un alt punct de vedere: în istoria religiilor, a compara mai multe religii sau părţi din tradiţiile religioase ale lumii rămâne o metodă foarte întrebuințată. Prin acest demers este evidențiată atât noutatea și importanţa creştinismului, cât și diferențele față de alte tradiții religioase.

Despărţirea de maeştri: creştinismul lui Mircea Eliade în interpretarea lui Ioan Petru Culianu

Introducere

Despre relaţia dintre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu se pot scrie multe, impresia fiind că niciodată nu s-a spus totul. Acest lucru se întâmplă atât din cauza unor condiții obiective, cât și a altora subiective. În primul rând, moartea tragică a lui Culianu nu i-a permis să-şi spună ultimele gânduri despre maestrul de care se pare că se îndepărtase, în ceea ce priveşte ideile, în ultima perioadă a activității sale.[1] Deşi „despărţirea" s-a

* În acest capitol am reluat și completat ideile din studiul: „Despărţirea de maeştri. Creştinismul lui Mircea Eliade în viziunea lui I.P. Culianu", în: *Mitropolia Olteniei*, Nr. 1-4, 2011, pp. 229-241.

[1] Este vorba nu numai de diferenţe în ceea ce priveşte ideile cu privire la diferite teme de istorie a religiilor, ci şi în legătură cu trecutul politic al lui Eliade. Culianu afirmase cu privire al felul în care trebuia să se raporteze la maestrul său: „Va mai trebui să demonstrez că tot ce am scris despre Eliade a fost dictat de regula fundamentală a istoricului, care este aceea de a urmări adevărul în orice împrejurări; şi că din această pricină a avut el însuși impresia că-l «criticam»" (Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade şi broasca ţestoasă cu un singur ochi", în: Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută, Traducere de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, Cu o scrisoare de la Mircea Eliade şi o Postfaţă de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 263). Matei Călinescu, preocupat şi el de personalitatea lui Eliade, prezenta relația dintre discipol și maestru: „Culianu, ca discipol fidel şi de aceea riguros (urma să adopte maxima *Amicus Plato sed magis amica veritas*), avansase mult faţă de mine şi ajunsese să cunoască destul de bine trecutul lui Eliade şi-al generaţiei sale, chiar şi fără să consulte bibliotecile româneşti" (Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri*, *lecturi*, *reflecţii*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, p. 19). În același sens, Ted Anton nota: „Vârstnicul savant era în căutarea unui tânăr urmaş care să-i continue munca, astfel că dorinţa de a dezvolta relaţia lor devenise

produs încă din timpul vieţii lui Eliade, relaţia dintre cei doi a rămas, până la moartea lui Culianu, una de tipul maestru-discipol.[2] Nici Eliade nu şi-a spus ultimul cuvânt despre discipolul său, aşa cum se poate observa din paginile *Jurnalului*,[3] iar schimbul epistolar ne ajută doar în creionarea legăturii dintre cei doi.[4] Într-un interviu acordat lui Andrei Oişteanu și publicat în anul 1985 în România, cu un an înainte

---

reciprocă. Iar tânărul cercetător începuse, poate, pe de altă parte, să observe fisurile din opera lui Eliade. I se întâmpla deseori maestrului să nu-şi argumenteze cu dovezi suficiente teoriile grandilocvente şi de mare generalitate, dându-le un aspect speculativ în lumina teoriilor noi. Culianu începuse să bănuiască faptul că opera savantului era pe alocuri mai mult una de popularizare decât fondată pe o gândire originală. O dată cu acumularea tot mai temeinică a cunoştinţelor de istoria religiilor, Culianu simţea că îşi poate construi propria poziţie" (Ted Anton, *Eros*, *magie şi asasinarea profesorului Culianu*, Ediţia a II-a românească revăzută, Traducere de Cristina Felea, Prefaţă de Andrei Oişteanu, Ed. Polirom, Iaşi, 2005, pp. 111-112).

[2] Într-un studiu dedicat celor doi savanți de origine română, Dan Petrescu prezenta legătura dintre ei, precum şi situațiile care au dus la „despărţirea" lui Culianu de Eliade cu trecerea timpului. După dispariția maestrului, „indiferent de această afecţiune, pe plan ştiinţific Culianu trebuie să se fi simţit despovărat de presiunea ce se exercitase asupră-i. Nu l-a criticat direct, ci s-a desprins cu discreţie de tutela şi constrângătoare şi, în aceeaşi măsură, sentimentală, care planase peste cariera sa" (Dan Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade: prin labirintul unei relaţii dinamice", în: *Ioan Petru Culianu*. *Omul şi opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, p. 413).

[3] La 1 august 1984, Eliade nota în *Jurnal*, după ce terminase de scris „Prefața" la cartea lui Culianu, *Experiențe ale extazului*: „Admiraţia mea pentru Ioan este sinceră şi fără margini. (...) Sper că voi putea scrie odată tot ce gândesc despre Ioan Culianu" (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, 1970-1985, Ediţie îngrijită şi indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 468).

[4] Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*. *Corespondenţă Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, Ediţie îngrijită şi note de Tereza Culianu-Petrescu şi Dan Petrescu, Prefaţă de Matei Călinescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.

de moartea lui Eliade, Culianu declara: „Eu am spus întotdeauna că sunt un discipol al lui Mircea Eliade, în măsura în care Domnia Sa îmi recunoaşte această calitate. Întrucât, în repetate rânduri, recunoaşterea s-a produs – sunt un discipol al Domniei-Sale. Mă leagă de Mircea Eliade, aş zice, toată existenţa mea, pentru că am încercat să devin istoric la religiilor începând din momentul în care, în primul an de facultate, într-o criză de identitate pe care mulţi o au, am pus mâna pe cărţile lui... Visul a devenit realitate în măsura în care am avut ocazia de a-i fi aproape, de a studia cu el în Statele Unite şi m-am bucurat în nenumărate rânduri de atenţia sa binevoitoare – începând de la sugestii pentru primele mele articole, până la prefaţa ultimelor cărţi care mi-au apărut”.[5]

O imagine a acestei relaţii este oferită de Sorin Antohi în „Postfaţa” la cartea lui Culianu despre Eliade, acolo unde, pornind de la însemnările discipolului, îi încadra pe cei doi savanţi atât în şirul unor personalităţi autohtone, cât şi într-un model universal. Astfel se ajunge la „dublul simbolic românesc al liniei presocratici-Socrate-Platon: «presocraticii» noştri sunt Eminescu, Hasdeu, Iorga şi Pârvan; «Socrate» e Nae Ionescu; «Platon» e Mircea Eliade. (...) Prelungind gândul lui Ioan Petru Culianu, putem prelungi şi seria exemplară propusă de el. Astfel, Culianu ocupă nişa vacantă a neoplatonismului”.[6]

---

[5] „Despre gnosticism, bogomilism şi nihilism, cu Ioan Petru Culianu”, în: Andrei Oişteanu, *Religie*, *politică*, *mit*. *Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Ed. Polirom, Iaşi, 2007, p. 91. Pentru prima dată interviul a fost publicat, cu unele tăieturi şi modificări, în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 3, 1985, pp. 89-93.

[6] Sorin Antohi, „Culianu şi Eliade. Vestigiile unei iniţieri”, în: Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 310.

Discipol şi/sau contestatar

În cartea *Culianu*, *jocurile minţii şi lumile multidimesionale*, Nicu Gavriluţă prezenta şapte puncte prin care Culianu se distanţează de maestrul său, aşa cum se poate observa atât din monografia publicată în anul 1978, cât şi din proiectul de carte din perioada 1982-1983, *Mircea Eliade necunoscutul*. „Abordarea nouă, exigentă şi provocatoare este exact ceea ce a propus I.P. Culianu în cărţile sale. Prin urmare, distanţarea faţă de anumite supoziţii şi principii ale Maestrului Eliade era absolut firească şi de înţeles. După ani şi ani de permanentă venerare a Maestrului, Culianu a sfârşit prin a «tăia aripile Tatălui», după expresia consacrată a lui Freud. Această distanţă asumată are însă în spate o argumentaţie consistentă, cu efect persuasiv".[7] În demersul său, autorul enumeră cele şapte puncte ale despărțirii discipolului de maestru: folosirea cu prea mare uşurinţă a unor formule de tipul „universal" şi „aproape universal" cu referire la simbolurile religioase, pornind totuşi de

[7] Nicu Gavriluţă, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, Prefaţă de Moshe Idel, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 150. Gabriela Gavril este însă de altă părere: „Dacă Noica se doreşte un model infailibil, Eliade îşi asumă (sau este perceput astfel de mai tânărul său confrate) rolul de călăuză prin labirintul cunoaşterii: este – scrie Culianu în monografia sa – un «mistagog», un «născocitor de mistere». Culianu nu pare să fi fost vreodată atât de copleşit de imaginea maestrului său, încât să simtă nevoia răzvrătirii împotriva tatălui dominator: structura sa, conturată încă de foarte devreme, l-a ferit atât de reproducerea întocmai a modelului, cât şi de revolte «paricide»" (Gabriela Gavril, „Jocurile maestrului Culianu", în: *Ioan Petru Culianu*. *Omul şi opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, p. 365). Având în centru prezentarea ca „mistagog" a lui Eliade, Moshe Idel remarca faptul că „Ioan P. Culianu a propus o descriere destul de îndrăzneață a scrierilor sale" (Moshe Idel, *Mircea Eliade*. *De la magie la mit*, Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iași, 2014, p. 28). În continuare, autorul nota: „rolul mistagogic a fost, după părerea mea, rezultatul puternicei încrederi a lui Eliade în rolul unic pe care era destinat să-l joace în lume" (Moshe Idel, *Mircea Eliade*. *De la magie la mit*, p. 29).

la exemple particulare (a se vedea *Tratatul de istorie a religiilor* şi *Sacrul şi profanul*); lipsa unei metodologii ştiinţifice la Eliade; metode diferite de abordare a fenomenelor religioase: metoda complexităţii multidimensionale (Culianu) vs. metoda ireductibilităţii (Eliade); în opera lui Eliade sunt atât teme verificabile, cât şi neverificabile; tema „terorii istoriei", ce i-a făcut pe unii cercetători să-l numească pe Eliade „anistoric", spre deosebire de Culianu, care era atras de temele practice, de istoria pe care dorea să o controleze; înţelegerea diferită a fenomenului şamanic (în cartea *Călătorii în lumea de dincolo* Culianu nu face nicio referire la operele lui Eliade cu privire la şamanism; dacă pentru Eliade fenomenul se restrângea la anumite regiuni de pe glob, pentru Culianu şamanismul se putea depista peste tot); în interpretarea mitului, Eliade ar fi fost, în viziunea lui Culianu, mai aproape de van der Leeuw decât de R. Pettazzoni. „Cu toate aceste reproşuri şi diferenţe asumate, I.P. Culianu nu cred că l-a trădat propriu-zis pe Mircea Eliade. Şi-a urmat Maestrul, deseori contrazicându-l. În momente de supărare, Culianu chiar regreta veneraţia pe care i-a acordat-o. Dar numai atunci – mărturie stau scrisorile către prietenul său G. Romanato. Eliade, în schimb, a avut întotdeauna faţă de mai tânărul Culianu «o răbdare angelică». I-a consacrat enorm din timpul său preţios. Nu de puţine ori, acest lucru l-a făcut pe Culianu să se simtă important în proprii săi ochi. Mai mult, avem motive să credem că Mircea Eliade i-a fost un venerabil Maestru. De ce? În primul rând pentru că l-a învăţat «cum să se dispenseze de maeştri». O dată tăiate aripile Tatălui, Culianu a sfârşit prin a vedea în Eliade un veritabil *prieten*, deşi uneori – aşa cum am arătat – opiniile lor nu coincideau. În fond, era şi normal să se întâmple aşa".[8]

Analizând ideile lui Culianu din scrierile publicate sau

[8] Nicu Gavriluţă, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, p. 153.

rămase în manuscris, se poate afirma că discipolul se „distanțase” de maestru încă de la monografia din 1978, punctul maxim constituindu-l *Dicţionarul religiilor* (care nu conţine ideile lui Eliade, deşi este semnat de amândoi[9]) şi lucrarea *Călătorii în lumea de dincolo* (fără referiri la cartea lui Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*). În monografia despre Eliade, Culianu priveşte cu ochi critici părerea maestrului cu privire la „primatul spiritului”, aşa cum a fost prezentat de acesta în perioada petrecută în România. Pe de altă parte, metoda adoptată de Eliade, morfologia, este înlocuită, în cercetarea lui Culianu, cu morfodinamica.[10] O altă diferenţă dintre cei doi o

---

[9] În „Cuvânt înainte” la acest *Dicționar*, Culianu se referea la felul în care ideile savantului pot fi recunoscute pe parcursul lucrării. Pornind de la generozitatea cunoscută a lui Eliade și de la dorința acestuia ca disciplina istoria religiilor să progreseze, discipolul nota: „Sunt convins că el ar fi acceptat cu entuziasm tot ceea ce are nou, ca metodă, acest dicționar, după cum trebuie de asemeni să îmi asum deplina responsabilitate în ceea ce privește conținutul și forma sa. Dacă este într-adevăr autorul spiritual al acestui proiect, Mircea Eliade nu răspunde în niciun fel de eventualele erori ale celor care l-au redactat” (Ioan P. Culianu, „Cuvânt înainte”, în: Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 12).

[10] „Ceea ce înseamnă că, până în 1986, cu *Iter in silvis* și parțial cu *Les Gnoses dualistes d'Occident*, Culianu încă mai era solidar cu metodologia tradițională a disciplinei sale, istoria religiilor – morfologia: metodologia pe care o ilustra cu strălucire maestrul său din tinerețe, Mircea Eliade. Dar, cu timpul, după 1986, Culianu ajunge să conteste presupozițiile de adâncime ale metodei morfologice, așa cum pusese în criză, din motive metodologice, și soluțiile propuse de *religionsgeschichtliche Schule*. Contestația începe să fie vizibilă în *Gnozele dualiste ale Occidentului* și ajunge să fie perfect articulată în *Arborele gnozei*, unde el abandonează încercarea de a clasifica miturile gnostice fie morfologic, fie sub specia unui mit central. Dacă *Gnozele dualiste ale Occidentului* reprezintă deja o abordare originală a miturilor, doctrinelor și teoriilor gnostice, *Arborele gnozei* este o carte revoluționară. În cele din urmă, pentru Culianu, diversitatea ajunge să fie primă, un dat, în timp ce unitatea devine un construct, o invenție *a posteriori*. Argumentul său este

constituie felul în care este văzută istoria: dacă la Eliade istoria trebuie sabotată, Culianu nu poate vorbi de abolirea ei. Pe aceeași linie se pot interpreta şi concepţiile lui Eliade cu privire la „un nou umanism”, „omul nou” şi „arhetipul suprem”, în paralel cu părerile lui Culianu cu privire la teme asemănătoare. „În concluzie: despărțirea discipolului cu «focul sacru» de maestrul altădată idolatrizat începuse, firesc. Unde l-ar fi dus pe Culianu noul său drum nu putem decât bănui. Ceea ce e sigur e că ucigașii lui Culianu au asasinat pe cel mai important și original discipol al lui Eliade, și, simbolic, ceea ce era mai viu, mai dramatic, mai neașteptat în marea moștenire intelectuală lăsată de maestru”.[11]

Culianu, Eliade și creștinismul

Într-un eseu despre Mircea Eliade scris în iulie-august 1974 şi destinat să apară în *Les Cahiers de l'Herne*, Culianu se întreba în legătură cu felul în care savantul de la Chicago vedea creştinismul. Având în centru afirmația lui Eliade după care această religie este a omului modern, istoric, care a descoperit libertatea personală şi timpul continuu, precum şi posibilitatea de a interveni în structura universului, Culianu nota: „Cu toate astea, la o analiză atentă, distincţiile lui Eliade referitoare la creştinism, reţinute ca un *nec plus ultra*, nu par inamovibile. Într-adevăr, de care creştinism e vorba? Dacă e vorba de protestantism în general, descoperirea timpului continuu şi a libertăţii personale pare să fi abolit cel puţin schemele de

---

că veritabila unitate a diversității miturilor nu e de găsit la nivelul formelor lor de manifestare, ci la nivelul structurilor de generare” (H.-R. Patapievici, „Jocul serios al magiei”, în: Ioan Petru Culianu, *Iocari serio*. *Știință și artă în gândirea Renașterii*, Traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, Postfață de H.-R. Patapievici, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 199).

[11] Matei Călinescu, „Culianu: Eliade: Culianu”, în: *Ioan Petru Culianu*. *Omul și opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, p. 257.

repetiţie. Creştinismul nu este totuşi o ideologie şi, lipsit de aspectu-i liturgic, riscă să se reducă la asta. Or, în liturghie, creştinismul este departe de a aboli timpul ciclic: viaţa creştinului este reactualizarea anuală a naşterii, învăţăturii, patimilor şi morţii lui Hristos pe cruce, urmate de învierea lui. Ciclicitatea aceasta liturgică a fost întotdeauna remarcată, dar s-a preferat să nu fie socotită o componentă *sine qua non* a creştinismului, căci ea reprezintă o elaborare mai târzie".[12]

Pornind de la ideea că religia creştină se cristalizează ca religie începând din secolul al IV-lea, îndepărtarea elementului liturgic conduce la schimbarea structurii. Prezentarea eliadiană a creştinismului drept religia „omului căzut", pornind de la faptul că ideile de istorie şi progres reprezintă o cădere din sferele arhetipurilor şi repetiţiei, este, în viziunea lui Culianu, o greşeală, deoarece pierde din vedere evenimentele ce s-au produs la începuturile creştinismului. Adevăratul creștin nu face decât să reactualizeze evenimentele paradigmatice de atunci. „Dacă nu retrăieşte acele evenimente, el reduce creştinismul la o ideologie, deci la *altceva* decât îşi propune creştinismul să fie. Oare omul modern se exprimă cu adevărat prin adeziunea sa la antropologia creştină? Poate, dacă este redus creştinismul la un aspect ideologic şi moral, deci nu mai e socotit o *religie*. Omul nu va mai fi atunci protejat de «teroarea timpului» graţie reactualizării periodice a evenimentului întâmplat pe Golgotha".[13] După cum remarcă Culianu, omul modern este produsul secolului al XVI-lea, al acelor componente care n-au făcut parte la început din structura creştinismului autentic.

---

[12] Ioan Petru Culianu, „Experienţă, cunoaştere, iniţiere. Un eseu despre Mircea Eliade", în: Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti. I. Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000, p. 234.

[13] Ioan Petru Culianu, „Experienţă, cunoaştere, iniţiere. Un eseu despre Mircea Eliade", p. 235.

„Neajunsul opiniei lui Eliade cu privire la acesta este că omul modern ar trebui considerat, ca aderent la antropologia creştină, ca existând deja, contemporan cu Sf. Pavel. Or, e sigur că după ce creştinismul s-a constituit ca religie şi deci şi ca reactualizare liturgică şi psihologică a evenimentelor de la originile sale, acest om modern nu exista: e îndoielnic ca el să fi descoperit «libertatea personală» şi e şi mai îndoielnic să fi abolit timpul ciclic. Omul modern se vădeşte exact acela care se desprinde de antropologia supranaturală creştină, care descoperă libertatea personală renunţând să se mai supună voinţei divine, care aboleşte timpul reiterării evenimentului de la originile creştine, substituindu-i timpul linear al istoriei sale”.[14]

Aceste preocupări ale lui Culianu cu privire la opera maestrului s-au materializat în studiul „Antropologia filozofică” („L’anthropologie philosophique”), publicat în numărul omagial dedicat lui Eliade în *Les Cahiers de l’Herne* din anul 1978. Însemnările discipolului, care reiau ideile din versiunile provizorii pe care le-a avut acest eseu despre savantul de la Chicago, pornesc de la raportul pe care îl realizează Eliade între omul arhaic şi omul modern, religia acestuia din urmă fiind creştinismul. Astfel a fost propusă omului libertatea personală şi timpul continuu, ireversibil, dar şi credinţa ce îi oferă libertatea de a interveni în structura ontologică a universului. Eliade avansa formula unei antropologii dualiste, viaţa omului modern desfăşurându-se pe două planuri paralele: al istoriei şi al mitului. „Această antropologie filosofică dualistă implică la limită, după cum s-a observat, că orice adevărată realizare umană se aşează în afara istoriei şi chiar împotriva ei: căci singura realizare definitivă este de a atinge planul sacrului şi de a ne lăsa absorbiţi

[14] Ioan Petru Culianu, „Experienţă, cunoaştere, iniţiere. Un eseu despre Mircea Eliade”, p. 236.

de el".[15] Omul modern, istoric, continuă să trăiască după aceleaşi categorii ca şi omul premodern, structura vieţii inconştiente având la bază iniţierea implicată în contactul cu istoria. Aceste idei le analizează Culianu și în opera beletristică eliadiană.

În anul 1978, I.P. Culianu publica monografia *Mircea Eliade*, una dintre primele lucrări despre savantul de origine română. În scrisoarea pe care o trimitea discipolului său la 3 mai 1977, după ce citise manuscrisul, Eliade nota: „Mi-a plăcut, întâi şi-ntâi, pentru că, deşi te ştiu «eliadian», n-ai căzut în păcatul hagiografiei (aşa cum am făcut eu, în *Introducerea* la ediţia Haşdeu, în 1936)".[16] Cu toate acestea, Eliade nu a autorizat traducerea în limba franceză, ceea ce ridică semne de întrebare asupra felului în care savantul a perceput cartea. Acest eveniment „îl plasează pe Culianu într-o sectă de eretici

---

[15] Ioan Petru Culianu, „Antropologia filozofică", în: Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*. *I*, p. 217. Pentru prima dată studiul a fost publicat cu titlul „L'anthropologie philosophique", în: *Les Cahiers de l'Herne*, nr. 33/1978, pp. 203-211.

[16] Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, p. 96. După apariția cărții, Eliade îi trimitea o scrisoare lui Culianu, la 6 aprilie 1978, în care îi scria: „Inutil să-ți spun cât de încântat sunt că prima carte scrisă de un român despre mine este a D-tale!..." (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, p. 139). Aceeași idee era menționată de Eliade în *Jurnal*, la 4 aprilie 1978: „Prima carte scrisă de un român; dar de singurul român care este cu adevărat un istoric al religiilor..." (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, p. 310). Florin Ţurcanu scria despre felul în care Eliade a perceput monografia lui Culianu, dincolo de datele prezente în scrisori și jurnale: „Se pare că apariţia în Italia a monografiei scrise de Culianu nu i-a făcut o plăcere deosebită lui Eliade, căci aceasta risca să atragă și mai mult atenţia bănuitoare care începea să se concentreze asupra lui aici. Era cu atât mai puţin dispus să sprijine publicarea ei în Franţa sau în Statele Unite, cum îl ruga totuşi Culianu" (Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade*. *Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Cu o prefaţă de Zoe Petre, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 629).

eliadieni. Ce fel de eretic a fost Culianu faţă de «ortodoxia» celorlalţi eliadologi declaraţi? Expunerile ideilor eliadiene făcute de Culianu nu le distorsionează pe acestea din urmă până a le face de recunoscut”.[17]

Într-un subcapitol al monografiei, intitulat „Creştinismul şi religiile lumii”, Culianu nota: „Observaţia lui Saliba potrivit căreia Eliade, în operele sale de istorie a religiilor, ar vorbi ca un creştin credincios e lipsită de orice temei. Ea se datorează unui echivoc; de fapt, Eliade face adesea aluzie la modul în care un creştin credincios ar putea înţelege un fapt sau altul. Şi dacă totuşi Eliade se poate defini drept un creştin, este din cu totul alte motive”.[18] În scrierile lui Eliade, elementul care diferenţiază creştinismul de filosofia greacă şi de gnosticism este reprezentat de credinţă. Divinul s-a încarnat în timpul istoriei umane. Culianu merge mai departe cu observaţiile sale şi este de acord, în unele privinţe, cu părerile lui Thomas J.J. Altizer privind originalitatea creştinismului. Teologul american considera că, în prezent, creştinismul a devenit un fel de gnosticism din cauza izolării, Eliade fiind printre puţinii care, prin viziunile sale asupra sacrului, se opune formelor stabile ale creştinismului. Acest lucru se poate vedea din felul în care pune în paralel

---

[17] Eduard Iricinschi, „Erezie şi metodă în studiile religioase: definiţia religiei în scrierile lui Ioan Petru Culianu”, în: *Ioan Petru Culianu*. *Omul şi opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, p. 590. „Culianu stabileşte temeiurile necesare unei reevaluări critice a operei lui Mircea Eliade, aplicându-i principiul popperian al falsificării cu scopul de a-i testa valenţele metodologice. În «Introducerea» monografiei italiene, Culianu nu consideră opera lui Eliade ca pe o *summa* definitivă, deşi o descrie drept «mult mai importantă decât orice altă operă de istorie a religiilor», jucând astfel rolul unui discipol răzvrătit împotriva maestrului, în special când anunţă că este «convins şi de necesitatea unei abordări noi şi mult mai exigente, ştiinţific vorbind, decât cea eliadiană»” (Eduard Iricinschi, „Erezie şi metodă în studiile religioase. Definiţia religiei în scrierile lui Ioan Petru Culianu”, p. 585).

[18] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 119.

creştinismul şi religiile arhaice. După cum remarca Culianu, în viziunea lui Eliade creştinismul nu este o religie şi nu are nevoie de aplicarea dialecticii sacru-profan. Într-un articol scris de F. Riccardi în 1970 ar fi putut găsi Saliba argumente „împotriva tezei sale după care Eliade ar vorbi ca un «creştin credincios». În orice caz, socotim că distincţia eliadiană de mai sus nu mai este operantă. El însuşi părea să renunţe la ea, într-un articol destul de recent (cf. Culianu, rec. *Occultism*). Dar reluarea aceloraşi poziţii pare a se prefigura în ultima lucrare publicată (HCIR)".[19]

Pe parcursul monografiei, Culianu se referă în dese rânduri la relaţia dintre Eliade şi creştinism, având în vedere întreaga operă a maestrului, atât cea publicată în România, cât şi cea din exil. Referindu-se la mai multe pasaje din eseistica cuprinsă în volumele *Soliloquii*, *Fragmentarium* şi *Oceanografie*, discipolul vorbea despre „ecoul diverselor formule de ortodoxism interbelic. În orice caz, s-ar putea schiţa deja teoria paradoxului creştinismului, ca religie a istoriei, paradox extins la întreaga situaţie a omului modern, definibil ca produs cultural al creştinismului".[20] Pe această linie, Culianu se referă la conceptul nietzschean de *Umwertung* (răsturnare a valorilor), reinterpretat în lumina ortodoxismului românesc interbelic, „moştenitorul poate al unor mişcări spirituale ca «stăreţismul» rusesc, ce-şi are originea în secolul al XVIII-lea pe pământ românesc. Dar şi aici, rădăcinile ultime ale gândirii eliadiene nu trebuie căutate în cercurile bucureştene ale timpului. Valorile spirituale genuine ale ortodoxismului îl obsedau deja în secolul trecut pe un mare poet ca Eminescu (1850-1889), interpret poetic al diverselor tratate de ascetică din

[19] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 120 (HCIR = *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*).
[20] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 39-40.

secolul al XVIII-lea şi desăvârşit cunoscător al *Filocaliei*”.[21]

Între anii 1982-1983 Culianu a scris studiul *Mircea Eliade necunoscutul*, ca parte introductivă a unei cărți de convorbiri (pentru colecția „Est-Ouest” la Hachette), în care insista asupra perioadei româneşti din viaţa maestrului său. Culianu îl apropia pe Eliade de Nae Ionescu, pornind de la faptul că acesta nu se încadra în nicio clasificare tradiţională. Apropierea de mişcările de extremă dreaptă din partea unei mari mase de intelectuali români interbelici s-a petrecut, în viziunea discipolului, pornind de la etica ortodoxă. Din această cauză Eliade nu putea fi prezentat ca fiind un susținător al ideologiei „de dreapta”. „El însuşi este un reprezentant de elită al acelei etici ortodoxe pe care o primise în chip fatal datorită apartenenţei sale la cultura română, lucru de care subtil Nae Ionescu încercase să-l convingă atunci când discipolul său îşi propunea, naiv, să *devină* ortodox. De aceea, Eliade este deopotrivă un romantic întârziat, un solitar, un savant care a uimit lumea occidentală prin originalitate, un om simplu, cinstit, loial, al cărui ideal a fost sfinţenia ca pace şi iradiere universală a iubirii. Reuşita lui – uimitoare fiindcă nu implică nicidecum renunţarea la etica lui românească – nu trebuie considerată în termeni oarecare: ea reprezintă un fenomen cu atât mai rar cu cât contrazice chiar conceptul occidental de reuşită”.[22] Pentru Culianu, etica ortodoxă nu era decât o „fosilă vie”. Pornind de la aceste consideraţii, el notează că Eliade şi-a creat un mit personal în care se poate găsi oricine, deoarece s-a transformat în model exemplar. „Sunt înclinat să cred că Eliade se consideră el însuşi ca aparţinând dreptei în aceeaşi măsură în care Nae Ionescu se crede pe sine însuşi ortodox: fiecare dintre ei aparţine inevitabil unei culturi care funcţionează ca o categorie formativă

[21] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 42.

[22] Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade necunoscutul”, în: Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 265.

transindividuală. Atitudinile şi aptitudinile personale însă n-au nimic de-a face cu această matrice culturală abisală. În plus, Eliade poartă fatalmente în sine nu numai amprenta ortodoxiei, ci şi propriu-i trecut, condiţionat de etica sa, dar aducând şi corective acestei etici. Un astfel de corectiv este de *a tăcea* şi de *a lăsa lucrurile în voia lor*: mitul va copleşi în cele din urmă realitatea, preschimbând-o într-un vis pe care-l visa adolescentul bucureştean şi pe care savantul american l-a făcut să se îndeplinească demult".[23]

Influenţa lui Nae Ionescu asupra lui Mircea Eliade este una dintre temele pe care I.P. Culianu le-a analizat şi mai târziu, cu referire la felul în care ideile creştine promovate de profesorul-filosof au prins rădăcini în sufletul tânărului discipol. Culianu afirmă că Nae Ionescu era un credincios ortodox ce îşi apăra credinţa în faţa celor ce mărturiseau altfel. Cu toate că a vrut să-l urmeze pe profesorul său, Eliade nu a putut deveni un credincios. „Acesta este motivul pentru care, chiar atunci când Eliade utilizează – şi o face cât se poate de des – concepte creştine cum ar fi «iubire», «caritate», «mântuire», «comuniune», el le dă o valoare personală, de experienţă «trăiristă», dacă nu chiar o valoare terestră. Nae Ionescu era probabil sincer în credinţa sa, deşi era şi el făcut din aceeaşi

[23] Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade necunoscutul", p. 266. În continuare, Culianu nota: „Exemplul cel mai sublim al acestei paradoxale etici ortodoxe căreia Mircea Eliade îi este o victimă predilectă mi-a fost însă dat de soţia sa, Christinel Eliade. Capitolul de faţă este menit să se încheie printr-o parabolă ce-i va explica poate unui francez deznădejdea dintotdeauna de a fi român şi orgoliul insurmontabil care o însoţeşte tot timpul. Sunt cunoscute sentimentele exilaţilor români de toate culorile pentru Stalin, care, ocupându-le patria, i-a dat pradă unei sorţi dramatice. Or, auzind la radio ştirea morţii lui Stalin, pe care-l ştia vinovat, între altele, de agonia poporului român, Christinel Eliade s-a grăbit să caute o biserică. A intrat înăuntru. A aprins o lumânare şi s-a rugat pentru sufletul lui Stalin" (Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade necunoscutul", p. 266).

«carne slabă» ca toţi ceilalţi. La rândul său, Eliade *avea în el ceva de reformator*: făcea parte dintre acele extrem de rare personalităţi care au capacitatea de a conferi cuvintelor tocite un înţeles nou, personal, neaşteptat".[24]

Cu trecerea timpului, Culianu s-a gândit să redacteze un volum de convorbiri, propunând douăzeci şi una de întrebări la care Eliade, din păcate, nu a mai apucat să răspundă. Din întrebările pe care Culianu se pregătea să i le adreseze, se poate observa preocuparea discipolului pentru teme privind legătura maestrului cu extrema dreaptă românească, dar şi raportul dintre Eliade şi creştinism. Se pare că discipolul avea deja alte păreri faţă de credinţa lui Eliade, apropiindu-l, într-un fel, de creştinismul ortodox aşa cum s-a manifestat în România interbelică. Astfel, întrebarea a opta se referea la credinţa nemărturisită a lui Eliade. „Am despre dumneavoastră imaginea unui necredincios, dar a unui necredincios *creştin*. Cred îndeosebi că sunteţi profund marcat de etica ortodoxă, ceea ce vă face şi mai interesant, mai ales că aţi izbutit să aveţi o reuşită excepţională într-o lume dominată de alte categorii etice, de îndepărtată origine protestantă şi contrareformată. Ce credeţi despre asta?".[25] În întrebarea următoare, Culianu se referea la raportul dintre ortodoxie şi protestantism, aşa cum se poate desprinde din opera eliadiană, unde afirmaţiile savantului par a fi contradictorii. Părerea discipolului era că toate nenorocirile care s-au abătut asupra românilor se legau de faptul că aceştia au

---

[24] Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade şi broasca ţestoasă zburătoare", în: Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti. I*, p. 336. Pentru prima dată studiul a apărut cu titlul „Mircea Eliade und die blinde Schildkröte", în: H.P. Duerr (ed.), *Die Mitte der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 216-243. Despre relația dintre Nae Ionescu și Mircea Eliade vezi: Adrian Boldișor, „Maestru şi discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade", în: *Tabor*, Anul IV, Nr. 6, septembrie 2010, pp. 66-83.

[25] Ioan Petru Culianu, „Convorbiri – Întrebări", în: Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 271.

rămas ortodocși, deci sub influență slavă, și că nu au avut parte de transformările occidentale, mai ales de capitalism, produsul eticii protestante. „Desigur, un exemplar reuşit, ca dumneavoastră, al acestei romanităţi orientale prezintă aspecte etice extrem de atrăgătoare, aş zice chiar sublime. E vorba însă de fosile vii care n-au nicio şansă de a rezista în faţa individualismului occidental. Bineînţeles, ca fost entomolog, aţi putea să ne spuneţi că insectele chitinoase ajung până la noi din străvechime şi că ele au putut rezista selecţiei naturale fiindcă au o carapace solidă. Dar ortodoxul e tocmai dimpotrivă: n-are carapace, e gol, expus răutăţii celorlalţi...”.[26] Întrebarea a zecea este în continuarea celei precedente. Culianu pornește de la remarca după care Eliade nu a fost un ortodox practicant, dar a fost influențat de etica ortodoxă, inclusiv de cea economică, „care vă îndeamnă să fiți generos până la nepăsare, să vă ajutați din plin aproapele și chiar să vă lăsați înșelat de el. Ați fost dintotdeauna un adversar al capitalismului și al eticii sale”.[27] Însă, întreabă Culianu, a împărtășit vreodată savantul ideile lui Nae Ionescu despre protestantism? Se simte Eliade departe de ideile profesorului său de la București în această problemă? La întrebarea a douăzecea, Culianu nota în legătură cu „chestiunea ortodoxă”: „Oare o veţi apăra? În prima parte a textului meu, am susţinut ideea că evoluţia globală a ţărilor din Estul european a fost mult mai lentă decât a ţărilor din Vest, din cauza absenţei unei etici economice la înălţimea epocii. Iar acest decalaj este în bună măsură imputabil ortodoxiei. Am mai afirmat de asemenea – lucru pe care-l veţi găsi prea îndrăzneţ, îmi închipui – că apărarea ortodoxiei prin reluarea unei teze slavofile şi chiar panslaviste din secolul al XIX-lea a fost greşeala capitală a intelectualităţii româneşti dintre cele două războaie.

[26] Ioan Petru Culianu, „Convorbiri – Întrebări”, p. 271.
[27] Ioan Petru Culianu, „Convorbiri – Întrebări”, p. 272.

Răspunzător de aceasta se face, în bună parte, acel mare patriot şi profet naţional care a fost Nicolae Iorga. Dar cei care au pozat în reprezentanţi ai celei de «a patra Rome» ce se voia Bucureştiul interbelic au fost «ortodoxiştii». Şi Nae Ionescu. Cum explicaţi asta din partea unui personaj atât de subtil ca Nae Ionescu?”.[28]

Pe urmele maestrului

În legătură cu felul în care discipolul Culianu a dus mai departe ideile şi proiectele lui Eliade trebuie menţionate două lucrări de o importanţă majoră în acest sens: *Dicţionarul religiilor* și volumul 4 al *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase*.

Primele discuții despre un *Dicţionar*, care să fie semnat de către cei doi, au avut loc în anul 1975[29], fiind continuate în perioadele următoare[30], pentru ca lucrarea să se finalizeze abia

[28] Ioan Petru Culianu, „Convorbiri – Întrebări”, p. 275.

[29] În scrisoarea din 25 iunie 1975, Eliade îi scria lui Culianu, care la acea dată avea 25 ani: „Aș vrea să te văd scăpat cât mai repede de teză și examene; între altele, și pentru a-ți face o propunere de colaborare. Și anume: un *Dictionnaire d’Hist[oire] des Religions*, la care mă gândesc de mult, și pentru care am scris multe articole (publicate în diverse Enciclopedii). L-am plănuit pentru Gallimard (sau Éditions du Seuil [dar Gall. nu mi-a dat îngăduință]). Insistând asupra *termenilor* (concepte, structuri, figuri) *cheie* (mit, ritual, magie etc.), și foarte scurt în tot ce privește materialul (Indra, Osiris, Milarepa etc.). D-tale ți-ar reveni articolele care te interesează (gnosticismul, începuturile creștinismului etc.) și majoritatea notițelor scurte (zei, mistici, reformatori etc.); acestea din urmă, evident, compilate la repezeală căci, fiind succinte, nu implică nicio interpretare originală. Dacă ești de acord, vom mai sta de vorbă; poate, la toamnă, la Paris. Volumul, nu prea mare (poate, ca cel al lui König), va fi semnat Eiade-Culianu – și sper că va deveni indispensabil, va fi tradus în multe limbi și vom avea drepturi de autor importante! Trebuie anunțat destul de curând, ca să-l adaugi în *curriculum* – și semnat contractul iarăși repede, astfel ca, orice surpriză mi-ar rezerva viitorul, D-ta să-l poţi duce la capăt” (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, pp. 67-68).

[30] În scrisoarea din 21 decembrie 1983 Eliade îi prezenta lui Culianu planurile referitoare la proiectele în curs de finalizare. Savantul îi amintea discipolului despre *Dicționarul* care nu trebuia să aibă o formă extinsă. „Ne-am concentra

în 1990, după moartea savantului de la Chicago. Prins în mai multe proiecte, terminarea *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, dar şi coordonarea *Enciclopediei religiilor* în 16 volume, Eliade l-a însărcinat pe Culianu să scrie *Dicţionarul* la care gândea ca la o lucrare în care religiile să fie trecute în ordine alfabetică. Necesitatea unui *Dicţionar* o argumentează Culianu în „Cuvântul înainte" semnat în anul 1989, trei ani de la moartea lui Eliade. În plus, discipolul descrie şi felul în care îl vedea pe maestrul său în acel moment: „Mircea Eliade poseda, neîndoios, propriul său filtru hermeneutic, precum şi o incomparabilă experienţă în studiul religiilor. În plus, el era înzestrat cu o rară curiozitate, precum şi cu o extraordinară supleţe metodologică. La sfârşitul carierei sale, el invidia încă libertatea şi creativitatea oamenilor de ştiinţă în raport cu istoricii şi cu universitarii din

---

asupra «ideilor, formelor, structurilor», și asupra marilor ansambluri (Mediterana, India, Oceania etc.). Cam în genul lui Franz König; dar cu superioritatea de a fi elaborat 30 de ani mai târziu, și numai de doi autori (...). De ce spun că, deși nu e urgent, e foarte important: *Dict*. ar deveni repede best-seller, și va fi tradus, ca și *Histoire*, în 8-10 limbi; Payot ar fi încântat, și ar pregăti pe loc contractul; în caz că «pe parcurs» (ferească Dumnezeu!), aș fi incapacitat, ai încheia singur *Dicționarul*, dar ar apărea sub numele amândorura. O asemenea compilație are meritul că «ia în serios creațiile religioase» și deci se înscrie în «curentul pozitiv» din ultimii 30 de ani, în care am jucat și eu un rol. (Și încă ceva, care poate nu prea te interesează, dar care îmi stă pe inimă: ești *deja* unul din *adevărații* istorici ai religiilor, unul din puținii de care disciplina noastră, în criză, are mare nevoie. Ești recunoscut ca atare de mulți colegi și studenți, dar, ca și în cazul meu – de altfel, norocos –, îți vor trebui încă 15-20 de ani să fii proclamat în Academii și Universități, și să devii «popular» în marele public al diferitelor culturi. Și nu prea avem timp de pierdut! Colaborarea noastră la o operă utilă ar putea accelera procesul...)" (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, pp. 242-243). La 3 februarie 1985 Culianu îi scria lui Eliade în legătură cu *Dicționarul* că ar vrea să redacteze manuscrisul și să-l trimită savantului pentru a-l vedea și corecta, iar pentru aceasta are nevoie de trei luni libere. „*Vă rog nu aveți nicio reținere în privința mea, voi face tot ce doriți în cel mai scurt timp posibil*" (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, p. 265).

domeniul ştiinţelor umane, ale căror inhibiţii le explica printr-un veritabil complex de inferioritate”.[31]

Într-o „Notă bibliografică și abrevieri”, după ce erau enumerate mai multe opere apărute de-a lungul timpului care s-ar putea asemăna cu *Dicționarul* semnat de Eliade și Culianu, se specifica faptul că lucrarea celor doi nu se inspira din cele precedente. La conceperea *Dicționarului* s-au avut în vedere treizeci și trei de religii sau grupuri de religii și s-a adoptat în general „punctul de vedere din *Histoire des croyances et des idées religieuses* de Mircea Eliade (...), consultând în permanență *The Encyclopedia of Religions* în 16 volume, Mircea Eliade General Editor (...). Ambele lucrări apar în bibliografia fiecărui capitol”.[32]

În *Dicționar*, creștinismul, a zecea religie tratată alfabetic, se găsește încadrat de confucianism și daoism. Temele prezentate în cadrul ei sunt diverse, deși analizate diferit din punct de vedere al întinderii, fără a se ține cont de importanța lor în istoria creștinismului și ridicând semne de întrebare asupra felului în care sunt formulate anumite concluzii: *canonul* („Vechiul Testament este adesea interpretat în manieră alegorică drept prorocire a venirii lui mesia Iisus Hristos. La drept vorbind, includerea sa în canonul creștin s-a lovit de timpuriu de rezistența teologului Marcion din Sinope (cca 80-155). Problema a fost reconsiderată mai târziu de Martin Luther (1527-1537) și de evanghelismul german de până la începutul secolului al XX-lea (Adolf von Harnack)”[33]), *Iisus Hristos* („Una din problemele cele mai spinoase pe care critica modernă a trebuit să le înfrunte (fără succes, de altfel) a fost aceea de a

[31] Ioan P. Culianu, „Cuvânt înainte”, în: Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 10.
[32] „Notă bibliografică și abrevieri”, în: Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 14.
[33] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 98.

aproxima ce credea Iisus despre sine. Credea el că este Fiul lui Dumnezeu? Mesia (și *care* mesia)? Oricum ar fi, este clar că Iisus al Evangheliilor acționează ca un trimis al unei puteri mai mari decât Tora însăși, cu scopul de a-i aduce pe păcătoși la Dumnezeu și de a vesti venirea Împărăției lui Dumnezeu. Este de netăgăduit că Iisus îl numea pe Dumnezeu cu termenul familiar de Abba («tată»), dar ne putem îndoi că sentimentul filial era acela pe care i l-au atribuit generațiile următoare, sub influența unui platonism căruia nu-i era străină ideea ca lumea arhetipurilor să se fi întrupat într-o ființă umană"[34]), *Pavel din Tars* („geniul ideologic al creștinismului este o personalitate complexă"[35]), *Marcion din Sinope* („Primul intelectual care determină ortodoxia să se definească în opoziție cu adversarii săi (...). Primul teolog biblist al istoriei (...). El nu face astfel decât să adâncească breșa dintre iudaism și creștinismul preconizat de Pavel. Dar înfrângerea lui Marcion și a Bisericii marcionite arată că ortodoxia nu înțelegea să renunțe la moștenirea biblică, moștenire care are rolul să prefigureze mântuirea adusă de jertfa lui Iisus Hristos, dar și să legitimizeze apariția și misiunea istorică a lui Iisus. Eliminați Vechiul Testament, pare să spună Biserica, și omul Iisus va dispare"[36]), *gnosticismul*, *Origen* („Părintele cel mai influent, și poate cel mai stânjenitor, al Bisericii"[37]), *curentul iudaizant și curentul platonizant*, *Părinții Capadocieni* („origeniști și neoplatonicieni"[38]), *Ambrozie de Milano*, *Augustin* („Fortificat într-o necruțătoare doctrină autoritară, Augustin nu va ezita în fața niciunui mijloc de a-și înfrânge adversarii, pe care îi va zdrobi literalmente, folosind

---

[34] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 100.
[35] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 100.
[36] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 101.
[37] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 102.
[38] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 104

fără scrupule forța statului contra lor”[39]), *zilele Imperiului de Apus erau într-adevăr numărate* („Dacă la sfârșitul secolului al IV-lea, călugării din Egipt, murdari și bărboși, care se aventurau până la Roma, erau omorâți cu pietre de mulțime, situația se schimbă cu totul când zidurile mănăstirilor devin singura redută posibilă împotriva anarhiei care urmează căderii Imperiului (476)”[40]), *Renașterea din sec. al XII-lea*, *nominalismul*, *începuturile umanismului*, *sincretismul platonician*, *primele mișcări organizate de Reformă*, *istoria răspândirii creștinismului*, *conciliile sau sinoadele Bisericii*, *teologia creștină*, *Treimea* („Una dintre particularitățile creștinismului este aceea de a accentua în mod felurit raporturile complexe dintre cele trei persoane aflate într-o stranie relație trinitară (Tatăl, Fiul, Sfântul Duh) și între această Treime de dominanță masculină și un personaj feminin (Fecioara Maria) care are la rândul său, cu fiecare persoană a Treimii, o relație ce nu se lasă ușor surprinsă”[41]), *hristologia „săracă”* („Marile dispute hristologice sunt, în parte, produsul existenței a două curente, unul, teologic vorbind, «sărac», de origine evreiască, și celălalt teologic «bogat», de origine platoniciană. Hristologia «săracă» pune accentul pe umanitatea lui Hristos”[42]), *hristologia „bogată”* („este în general asociată teologilor alexandrini și, mai ales, patriarhului Chiril al Alexandriei”[43]), *sumar dosar hristologic*, *raporturile ierarhice dinăuntrul Treimii* („Poziția ortodoxă afirmă că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt trei ipostaze care împărtășesc aceeași ființă sau substanță (*ousia*) și aceeași energie (*energeia*). Între pozițiile pe care ortodoxia le exclude sunt: subordinațianismul (...); pneumatohismul (...); modalismul

[39] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, pp. 104-105.
[40] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 105.
[41] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 118.
[42] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 118.
[43] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 119.

(...). Cum se poate vedea, ierarhia trinitară poate fi studiată în perspectivă sistemică, sincronă, potrivit dimensiunilor identitate/ nonidentitate, superioritate/ inferioritate etc.”[44]), *marile controverse animologice*, *marile controverse în problema liberului arbitru*, *viața creștină* („Viața morală a creștinului are mare însemnătate în toate confesiunile. Ai putea avea tendința să spui că interesul pentru moralitate devine preponderent în Bisericile protestante antisacramentare, precum în Biserica calvinistă, dar aceasta ar însemna să ignori existența la ceilalți”[45]), *bogata tradiție mistică creștină* („care poate fi concepută ca o formă de ascetism contemplativ platonician, însoțindu-se cu activități devoționale și uneori liturgice. În bogata sa istorie, misticismul creștin îmbrățișează aproape întreaga fenomenologie mistică posibilă, punând cu toate astea accentul mai degrabă pe extază decât pe introspecție”[46]). La *Bibliografie* sunt amintite mai multe lucrări, printre care și unele semnate de Culianu (*Gnozele dualiste ale Occidentului*, *Experiențe ale extazului*, *Eros și magie în Renaștere*, articolul „Sacrilegiu” din *Enciclopedia religiilor*, vol. 12). Eliade nu este amintit cu nicio lucrare. Acest lucru era în contradicție cu specificarea din „Notă bibliografică și abrevieri” de la începutul *Dicționarului*.

În anul 1993, Roger Corless, recenzând două dintre cărţile semnate de Eliade, *De la primitivi la Zen*[47] şi *Dicţionarul*

---

[44] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 121.
[45] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 124.
[46] Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 125.
[47] În legătură cu această carte, Douglas Allen şi Dennis Doeing afirmau: „Titlul poate fi înşelător: după cum Eliade notează, «pre-literar» sau «arhaic» ar fi fost mai potrivite decât «primitiv»; şi în niciun caz această colecţie nu se termină cu documentele Zen. Există mai multe omisiuni, incluzând documentele despre iudaism şi creştinism. Această carte-sursă permite cititorului să compare un număr mai mare de texte diverse care tratează teme similare” (Douglas Allen,

religiilor (*Ghidul*), se întreba în legătură cu direcţia ce va trebui adoptată în disciplina istoria religiilor după dispariţia savantului de origine română, afirmând că Eliade „era o pecete a profeţilor în religia sau tradiţia cunoscută ca «istoria religiilor» şi, după el, canonul este închis”.[48] Autorul sublinia că întreaga operă eliadiană nu este altceva decât un eşec, dar unul magnific, acest lucru putându-se deduce şi din analiza celor două lucrări. *Ghidul* prezintă felul în care Eliade vedea religia, în general, şi religiile, în particular, nefiind o operă obiectivă şi sistematică, având multe greşeli, printre care modul în care sunt descrise confucianismul şi budismul. În plus, creştinismul este prezentat mai ales ca o succesiune de controverse hristologice, islamul cu referire specială la sufism, hinduismul şi şintoismul doar schiţate, toate aceste puncte fiind tratate într-un mod abstract. „Deci, în final, ajungi la deznădejde. Cum ai putea să predai cursul tău introductiv despre religie(ii) când aceste două cărţi, care rezumă o atât de mare cantitate de informaţie despre religie(ii), sunt atât de nefolositoare?”.[49] Critica adusă se extinde asupra întregii discipline, numită în America „istoria religiilor”, iar în Franţa „știinţa religiilor”. Cele două cărţi recenzate nu sunt decât rezumarea altor două lucrări eliadiene: *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* şi *Enciclopedia religiilor*, fiind, în cel mai bun caz, haotic organizate, iar în cel mai rău, pseudo-creştine.

După terminarea celui de-al treilea volum al *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase*[50], Eliade anunţa apariţia celui

---

Dennis Doeing, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC, New York & London, 1980, pp. 28-29).

[48] Roger Corless, „After Eliade, What?”, în: *Religion*, October 1993, Volume 23, No. 4, p. 373.

[49] Roger Corless, „After Eliade, What?”, p. 375.

[50] Despre această operă a lui Eliade vezi: Adrian Boldișor, „*Istoria credințelor și ideilor religioase*, opus magnum eliadian”, în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12/2021, pp. 82-92.

de-al patrulea, care însă nu a mai văzut lumina tiparului în timpul vieţii savantului. Publicarea lui a fost posibilă datorită colegilor şi colaboratorilor săi, în principal a lui Ioan Petru Culianu, volumul apărând în Germania în anul 1991. Dacă în „Cuvântul înainte" la volumul al II-lea Eliade menționa că a trebuit să împartă volumul al III-lea în două tomuri, „primul de la izbucnirea Islamului și voga tantrismului până la Gioacchino da Fiore și la mișcările milenariste din sec. al XII-lea și al XIII-lea; al doilea tom, de la descoperirea religiilor mezoamericane până la teologiile ateiste contemporane"[51], publicarea ultimului volum după moartea savantului a apărut cu titlul „De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent". În „Prefaţa" acestuia, Culianu amintea dorința lui Eliade ca discipolul să finalizeze cele două proiecte editoriale rămase neterminate dacă el nu va mai putea. „Se referea la *Dictionary of Religions*, a cărui ediţie franceză a apărut deja, şi la volumul care trebuia să încheie *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, pentru care voia să alcătuiască el însuşi trei capitole: o introducere în mitologia generală, un capitol despre tantrism ca anexă la religiile indo-tibetane şi capitolul final despre religie în lumea modernă şi postmodernă. Redactarea celorlalte şase capitole – şi anume despre America de Nord, Centrală şi de Sud, Africa, Japonia, China şi Australia/ Oceania – o încredinţase unor discipoli şi colegi care îi împărtăşeau convingerile".[52] Într-o scrisoare către

[51] Mircea Eliade, „Cuvânt înainte", în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. II. De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1991, p. 5.

[52] Ioan P. Culianu, „Prefaţă", în: Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. 4. De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent*, Volum coordonat de Ioan Petru Culianu, Cu contribuţii de Peter Bolz, David Carrasco, Maria Susana Cipolletti, Heinrich Dumoulin, Henri Maspero, John Mbiti, Nelly Naumann, Richard Schaeffler, Waldemar Stöhr şi Hans A. Witte, Traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2007, p. 11.

editorul francez Jean-Luc Pidoux-Payot din 15 februarie 1986, Eliade amintea faptul că pentru volumul 4 al *Istoriei credințelor și ideilor religioase* o mare parte va fi reprezentată de munca foștilor săi studenți și a unor colegi mai tineri. După ce erau amintite mai multe nume deja recunoscute la nivel internațional (Manabu Waida pentru religia japoneză, David Carrasco pentru America Centrală, Hans Witte pentru religiile africane, Lawrence Sullivan pentru religiile sud-americane, Norman Girardot pentru religia chineză, Henri Pernet pentru Melaezia și Polinezia; încă nu se găsise colaboratorul pentru America de Nord), savantul își lua angajamentul că va scrie capitolele despre Australia, despre hinduismul medieval și modern, precum și ultimul capitol. De asemenea, menționa faptul că Ioan Petru Culianu va fi un fel de editor general al volumului.[53] La apariția volumului, după moartea lui Eliade, multe dintre aceste nume nu s-au mai regăsit printre semnatarii contribuțiilor, care în final au fost: David Carrasco pentru America Centrală, Henri Maspero pentru religia chineză, Waldemar Stöhr pentru Indonezia, religiile oceanice și religiile australiene, Hans A. Witte pentru religiile vest-africane, John Mbiti pentru religiile din răsăritul

---

[53] „Către Jean-Luc Pidoux-Payot”, în: Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondeță*, Volumul al II-lea, I-P, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2004, pp. 480-482. În scrisoarea către Eliade din 9 ianuarie 1984 Culianu pare că își luase în serios rolul de coordonator al volumului (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, p. 245). La 27 martie 1984 Eliade îi scria lui Culianu despre ultimele două capitole ale volumului 4 din *Istoria* sa: „ar trebui să prezinte creațiile religioase *pe întreaga planetă*, de la Iluminism la «God-is-dead theology». O bună parte din acest *finale* l-aș scrie eu. Ți-ai lua răspunderea pentru rest?” (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, pp. 251-252). Culianu îi răspunde în acest sens la 4 aprilie 1984: „Sunt entuziasmat de partea pe care mi-o rezervați în acel «rest» al finalului magistralei *Histoire des croyances*. Și, bineînțeles, sunt puțin îngrijorat de propria mea incompetență...” (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*, p. 252).

Africii Centrale, Maria Susana Cipolletti pentru religiile din câmpia sud-americană, Peter Bolz pentru religiile din America de Nord, Nelly Naumann pentru religia japoneză, Heinrich Dumoulin pentru budismul japonez, Richard Schaeffler pentru Europa de la Iluminism până în prezent.[54]

---

[54] În legătură cu primii colaboratori aleși de Eliade, Culianu nota în „Prefața" volumului, semnată la 2 decembrie 1990: „unii și-au retras contribuția după moartea lui Eliade, alții n-au mai putut fi găsiți. Eliade era atât de încrezător că va putea realiza acest proiect, încât nu-și notase nimic cu privire la colaboratori și nici nu-i invitase oficial să colaboreze" (Ioan P. Culianu, „Prefață", în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. 4*, p. 11). Motivele renunțării unor colaboratori la volumul 4 din *Istoria credințelor și ideilor religioase* au fost diverse. Henry Penet, unul dintre cei pe care Eliade îi cooptase pentru a redacta anumite capitole, sintetizează argumentele care au stat la baza renunțării la colaborare. Astfel, într-o scrisoare din 21 iulie 1986 adresată lui I.P. Culianu, scrisoare ce a devenit o circulară trimisă și altor persoane, așa cum procedase și Culianu, Pernet leagă renunțarea la colaborare de dispariția lui Eliade. Cercetătorul elvețian vorbește despre originalitatea operei savantului de la Chicago, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, și despre faptul că orice intervenție în gândirea lui ar duce la pierderea scopului avut în vederea scrierii acestei lucrări. Problemele de sănătate l-au determinat pe Eliade să opteze pentru colaborarea foștilor studenți și savanți cunoscuți pentru redactarea volumului final, dar acest lucru era încă de la început o slăbire a proiectului. Însă Eliade avea de gând să analizeze manuscrisele, putând chiar să dea interpretări generale datelor prezentate de colaboratori. La acestea se adăuga și faptul că Eliade urma să redacteze personal mai multe capitole pentru acest volum. „Astăzi, situația este cu totul diferită. Contribuția lui Mircea Eliade la volum nu este completă; așa cum spuneți, el a lăsat doar o parte din manuscrisul definitiv și multe note. Mai mult, celelalte contribuții nu au putut beneficia de comentariile sale ajutătoare și astfel nu a existat o trecere în revistă în care diferitele capitole ar fi fost adunate sub viziunea sa unificatoare. Vol. 4 ar fi o simplă colecție de eseuri, având o mică sau chiar nicio legătură unul cu celălalt, iar cel mai important dintre acestea este un text neterminat. Această carte ar fi astfel lipsită de exact ceea ce a făcut aceste trei volume atât de importante. Vă referiți la ceea ce cititorul s-ar putea aștepta în aceste triste circumstanțe. Ceea ce cititorii așteaptă este opera lui Mircea Eliade și nu o colecție de capitole ale studenților săi, oricât de talentați și competenți ar fi ei. După cum văd eu

Capitolul final al acestui volum purta titlul „Creativitate religioasă și secularizare în Europa de la Iluminism încoace", fiind semnat de Richard Schaeffler. În legătură cu ceea ce trebuia să cuprindă acest capitol, autorul relua cele două însemnări ale lui Eliade din volumele precedente. Astfel, în „Cuvântul înainte" al primului volum, savantul nota că în capitolul final al lucrării, concepută inițial în trei volume, „vom putea să cântărim unica, dar importanta creație religioasă a lumii occidentale moderne. E vorba de etapa ultimă a desacralizării. Procesul prezintă un interes considerabil pentru savantul specialist în istoria religiilor; el ilustrează, într-adevăr, camuflarea perfectă a

lucrurile, vol. 4 nu poate fi considerat opera sa și, exceptând textul său neterminat, acesta [vol. 4] nu poate adăuga nimic la remarcabila sa contribuție în domeniu. Sincer, nu văd ce scop anume ar fi servit prin publicarea cărții. Satisfacția finalizării proiectului? În aceste circumstanțe, vol. 4 ar putea cu greu fi considerat o finalizare. Aș prefera mai degrabă să las această operă remarcabilă neterminată, decât încheiată nesatisfăcător" (Mircea Eliade – Henry Pernet, *Corespondență. 1961-1986. Dragul meu prieten*, Prefață de Mac Linscott Ricketts, Introducere de Henry Pernet, Postfață de Mihaela Gligor, Traducere de Mihaela Gligor și Călin Cristian Pop, Ediție îngrijită și indice de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, pp. 300-301). La 21 iulie 1986 Pernet îi scria lui Christinel Eliade pe aceeași temă: „Știți admirația și afecțiunea pe care i-o purtam lui Mircea. Așadar sunt sigur că veți înțelege că eu nu încerc să «sabotez» un proiect, ci doar să evit ca, din rațiuni perfect onorabile în sine, să se adauge la o operă de foarte înaltă valoare o ultimă piesă care i-ar răpi din frumusețe" (Mircea Eliade – Henry Pernet, *Corespondență*, p. 303). Ideile sunt preluate și argumentate și în scrisoarea lui Pernet către editorul Jean-Luc Pidoux-Payot din 7 octombrie 1986: „eu cred că, chiar dacă Mircea Eliade a exprimat clar dorința lui ca al 4-lea volum să fie publicat, nu trebuie să-i împlinim această dorință întrucât, în acest caz special, autorul rămâne de neînlocuit. Sunt tare mâhnit din cauza acestei nesupuneri, dar părerea mea de rău ar fi și mai mare dacă aș participa la publicarea volumului" (Mircea Eliade – Henry Pernet, *Corespondență*, pp. 319-320). Volumul 4 nu a apărut în franceză sau engleză, așa cum a fost plănuit, ci în germană, iar mai mulți colaboratori s-au retras. În acest volum nu se găsește niciun text semnat de Mircea Eliade.

«sacrului», mai precis, identificarea sa cu profanul”.[55] Iar în „Cuvântul înainte” la volumul al treilea Eliade nota: „în ultimul capitol, mă voi strădui să analizez creativitatea religioasă a societăților moderne”.[56]

În analiza sa, Schaeffler pornește de la „dialectica hierofaniilor” așa cum a fost prezentată de Eliade încă din anul 1949 în *Tratatul de istorie a religiilor*. „Dialectica hierofaniilor” are la bază conceptul de *coincidentia oppositorum*, ca o coincidență a sacrului și profanului. Coincidența contrariilor își are expresia cea mai clară în mesajul creștin al Întrupării Cuvântului divin în Iisus Hristos. Pe de altă parte, prin *coincidentia oppositorum* se înțelege și faptul că, deși orice poate să devină o întrupare a sacrului, totuși acest proces presupune o alegere, o delimitare a obiectului sacru în raport cu lumea înconjurătoare. „Iată cum orice hierofanie – care în principiu s-ar putea petrece în orice element al lumii empirice, dar *de facto* se întâmplă întotdeauna numai în anumite părți ale acestei lumi empirice, tocmai de aceea alese – prezintă în această particularitate a ei o tendință de a deveni universală, «*id est* de a întrupa în sine toate manifestările sacrului»”.[57] Dialectica hierofaniei constrânge domeniul profanului să ajungă până la desființare. După Eliade, acest proces poate fi observat cel mai bine în creștinism, unde se vorbește de un „Hristos cosmic”. „Or, toate acestea pun în mișcare un proces pe parcursul căruia

---

[55] Mircea Eliade, „Cuvânt înainte”, în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. *I. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, Ediția a II-a, Traducere și postfață de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1992, p. 12.

[56] Mircea Eliade, „Cuvânt înainte”, în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. *III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1992, p. 5.

[57] Richard Schaeffler, „Creativitate religioasă și secularizare în Europa de la Iluminism încoace”, în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. 4*, p. 406.

granița dintre sacru și profan – constitutivă, după părerea lui Eliade, pentru orice religie – este anulată. Iar privită astfel, întreaga istorie a religiei sfârșește în «camuflarea totală a sacrului, mai exact în identificarea sa cu profanul» (*Histoire*..., I, X). Acest proces ajunge la perfecțiune în Europa după Iluminism, cu contribuția principalilor reprezentanți ai reducționismului: de la Marx și Nietzsche până la Freud (*idem*, I, XI). Schițarea lui trebuie să fie, conform intenției lui Eliade, sarcina capitolului final al acestei lucrări”.[58]

În final, acest capitol a fost împărțit în mai multe subcapitole, urmând o linie istorică a evenimentelor: „Capitolul final și planul de ansamblu al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*”, „Premisele istorico-religioase ale Iluminismului: religia-confesiune și apariția Bisericii statale”, „Pietism protestant și evlavie catolică barocă”, „Dublul aspect al Iluminismului și Revoluția Franceză ca eveniment istorico-religios”, „«Adorația în spirit și adevăr» – o nouă înțelegere a legăturii dintre religie, morală și politică în idealismul german”, „«Reducționismul» – și alternativa romantică?”, „Clasicii «criticii hermeneutice a religiei» – Feuerbach, Marx, Freud”, „Colapsul optimismului cultural și redefinirea raportului dintre credință și cultură”, „Dictaturi marxiste și antimarxiste și problema «pseudomorfozelor» religiozității”, „Încercare retrospectivă și prospectivă”. Pe parcursul prezentării, autorul îl citează de mai multe ori pe Eliade cu referire specială la „dialectica hierofaniei”.

Urmărind acest ultim capitol din volumul 4 al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, se poate observa că, deși pornește de la însemnările lui Eliade, el poartă amprenta gândirii autorului, Richard Schaeffler. Ceea ce este și firesc, dacă ne

[58] Richard Schaeffler, „Creativitate religioasă și secularizare în Europa de la Iluminism încoace”, p. 406.

gândim la faptul că felul în care a scris savantul de la Chicago a rămas unic, greu de urmat și de continuat.

Concluzii

În paginile de mai sus am încercat să prezentăm o evaluare, prin ochii lui I.P. Culianu, a ideilor creştine aşa cum se regăsesc în gândirea și opera lui Mircea Eliade. Pe de altă parte, am dorit să punctăm faptul că relaţia maestru-discipol, aşa cum se desprinde din vieţile celor doi oameni de cultură români, a fost presărată cu momente critice, fără a se putea vorbi de o ruptură radicală între ei. Fiecare şi-a pus amprenta, mai mult sau mai puțin, asupra celuilalt. În cele din urmă, în relaţia ce a existat între Eliade și Culianu, ideile creştine au ocupat un loc aparte, și în acest punct părerile fiind împărţite, de multe ori chiar contradictorii.

Mituri în actualitate: Mircea Eliade și Constantin Brâncuși

Introducere

Operele brâncușiene au cunoscut de-a lungul timpului diferite interpretări, atât în spațiul românesc, cât și în afara granițelor țării. Multe remarci au fost inovatoare, altele s-au situat la nivelul unor constatări și repetiții mai mult sau mai puțin pertinente. Acest lucru nu face decât să întărească ideea că sculptorul român a rămas un exponent de seamă al artei moderne și a influențat profund perioadele ce au urmat.

Între interpretările originale se numără și cele ale lui Mircea Eliade, cel care pornește în periplul său în creația brâncușiană de la locul și rolul mitului, realizând o legătură între arta sculptorului și creația omului arhaic.

Pentru Eliade, Brâncuși poate fi considerat „o figură exemplară a ființei românești" în sensul în care, fiind conectat la Paris cu avangarda artistică a epocii, nu a uitat de existența unui țăran din Carpați. În același timp, deși gândirea sa artistică a folosit modelele pe care le-a văzut în țara natală, nu le-a repetat într-un folclorism ieftin, ci a recreat forme arhetipale. Acest lucru a fost posibil pentru că sculptorul „a coborât foarte adânc în tradiția neolitică; acolo a găsit el rădăcinile, izvoarele... În loc să se inspire din arta populară românească modernă, s-a dus la izvoarele acestei arte populare".[1] El a găsit nu formele, ci forțele care susțineau formele. „Și dacă a reușit să le regăsească, aceasta

[1] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doinea Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 100.

se datorează faptului că el s-a încăpățânat să ducă viața părinților săi, a semenilor săi, din Carpați”.[2]

Într-o scrisoare către Ionel Jianu din 6 martie 1962, Eliade discuta manuscrisul acestuia despre Brâncuși ce avea să vadă lumina tiparului anul următor. După ce stabilea punctele esențiale ale cercetării, în principal reacția împotriva interpretărilor exotice ale operelor brâncușiene (de tipul zen, yoga sau psihanaliză), Eliade evidenția importanța originii țărănești a sculptorului în legătură cu dimensiunea cosmică a vieții religioase din sud-estul Europei. Accentul pus pe originile țărănești și pe meșteșugul lui Brâncuși, alături de sublinierea aplecării cu dragoste asupra materiei, reprezintă punctele esențiale ale interpretărilor creațiilor artistului. Savantul de la Chicago remarca și importanța motivelor păsării și zborului, acesta din urmă nefiind în sensul în care Leonardo l-a văzut, ci cu referire la folclor și mitologie. Tema arhaică a „zborului magic” se regăsește la toate popoarele, atestând astfel caracterul preistoric al ei. Pornind de la aceste date, se pot face comparații între sculpturile lui Brâncuși și cele din preistorie. Amintind de arhaismul civilizației țărănești, de solidaritatea sculptorului cu spiritualitatea țărănească și de asemănarea cu arta preistorică, Eliade nota că acest ultim punct avea nevoie de o analiză mai atentă prin sublinierea faptului că Brâncuși se raporta la materie ca un om din „epoca de piatră” pentru care materia era substanța desăvârșită, expresia a ceea ce în prezent poartă numele de „real” și „antic”. „Arhaismul lui B[râncuși] și al civilizației țărănești de unde vine el își are rădăcinile în universul spiritual al preistoriei. Așa explici și pasiunea lui pentru anumite teme folclorice (coloana – «stâlpul cerului», *axis mundi*; pasărea măiastră, simbolul specific culturilor de vânători preistorici, deci preagricoli), deci: nimic de-a face cu lumea mediteraneană și

[2] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 100.

«comportamentul» lui față de materie, în primul rând față de pietre. (Se pare că le iubea, le mângâia, vorbea cu ele.)”.[3]

La 23 mai 1964 Eliade nota în *Jurnal*, pornind de la textul „Permanence du sacré dans l’art moderne” pe care îl pregătea pentru *L’Art du XXe siècle*, că, în arta modernă, sacralitatea a supraviețuit camuflată, irecognoscibilă. Pe această linie se situează Brâncuși, „care regăsește sacralitatea materiei brute, care se apropie de o piatră «frumoasă» cu emoția și venerația unui om din paleolitic”.[4] Pe aceeași linie, în conferința „Mòdele culturale și istoria religiilor”, susținută în octombrie 1965 la Universitatea din Chicago și inclusă în cartea *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Eliade, pornind de la mòdele culturale specifice anilor ‘60 ai secolului trecut, extindea analiza asupra creațiilor artiștilor contemporani și a interesului acestora pentru materie. În acest sens, în ceea ce-l privește pe Brâncuși, „dragostea lui pentru materie e bine cunoscută. Atitudinea lui Brâncuși față de piatră e comparabilă cu solicitudinea, teama și venerația omului neolitic față de anumite pietre ce constituie pentru el hierofanii; cu alte cuvinte, și ele dezvăluie o realitate sacră și ultimă”.[5]

---

[3] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al II-lea, I-P, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2004, pp. 45-46. În următoarele scrisori către prietenul său, Eliade vorbește despre cartea lui Jianu care a văzut lumina tiparului. Îi promite că va scrie un articol într-o revistă americană (21 aprilie 1963), pentru ca la 9 iunie să îl felicite pentru apariția editorială, spunându-i în același timp, că trebuie să aibă noroc ca să fie recunoscut. La 5 decembrie 1963 amintește de recenziile pozitive apărute, iar la 30 iunie 1964 menționează cartea *Zadkine*, despre care spune că este o continuare la *Brâncuși*. Îi mărturisește că nu a uitat promisiunea de a scrie despre sculptorul român într-o revistă americană.
[4] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 489.
[5] Mircea Eliade, *Ocultism*, *vrăjitorie şi mode culturale*. *Eseuri de religie comparată*, Traducere din engleză de Elena Bortă, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 30. În continuare, Eliade nota: „Dar în istoria artei moderne, de la

În legătură cu relația sa cu Brâncuși, Eliade scria cu părere de rău, la 10 iulie 1962, că nu l-a vizitat pe artist în perioada 1945-1950, deși sculptorul ar fi vrut să-l vadă, mai ales că știa despre cartea *Yoga* și despre anii petrecuți în India. Savantul ar fi dorit să-l asculte pe Brâncuși vorbindu-i despre viață și despre ideile sale artistice. „Pe jumătate știutor de carte, aproape un analfabet, care a revoluționat arta modernă! Asta pare de necrezut. Și, cu toate astea, dacă se acceptă punctul meu de vedere, și anume că Brâncuși era un țăran care a reușit *să uite ceea ce a învățat la școală* și a regăsit astfel Universul spiritual al Neoliticului – această creativitate excepțională își găsește explicația”.[6] Eliade descoperise faptul că Brâncuși definea muzica lui Wagner „un biftec în delir”, că nu-i plăcea Michelangelo, iar despre lucrarea *Moise* spunea că în fața unei opere de artă nu trebuie să ne simțim ca niște atomi. Savantul își propunea să scrie despre imaginea Coloanei Cerului în folclorul românesc și despre concepțiile megalitice și legăturile cu opera *Coloana nesfârșită* de la Târgu Jiu, care „susține Cerul”, cum îi plăcea lui Brâncuși să spună. „Ea este deci o *Axis Mundi*, un Stâlp cosmic. Ceea ce aș vrea să știu este cum a ajuns el să redescopere această concepție megalitică, care a dispărut din Balcani de mai mult de două mii de ani și nu supraviețuia decât în folclorul religios”.[7]

Eliade explica faptul că nu s-a întâlnit cu Brâncuși într-o scrisoare către Mircea Handoca din 5 august 1973, unde nota că nu l-a vizitat pe sculptor tocmai pentru că acesta îl considera „specialist în yoga”, voind să discute despre aceste probleme „de

---

cubism la *tachisme*, suntem martorii unui efort continuu al artistului de a se elibera de «suprafața» lucrurilor și de a pătrunde materia pentru a-i dezvălui structurile ultime” (Mircea Eliade, *Ocultism*, *vrăjitorie şi mode culturale*, p. 30).

[6] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, pp. 435-436.

[7] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, p. 436.

care îmi era lehamite! Evident, mai târziu am regretat".[8] În schimb, la 1 martie 1972, savantul îi spunea traducătoarei Mary Stevenson că l-a întâlnit „numai o singură dată"[9] pe artist.

Mircea Eliade – *Brâncuși și mitologiile*

În convorbirile cu Mircea Eliade, Claude-Henri Rocquet îi reamintea acestuia de regretul despre care a vorbit de-a lungul timpului legat de faptul că nu l-a întâlnit pe Brâncuși din cauza timidității. Rocquet schița totuși o altfel de „întâlnire" între cei doi români, prin intermediul scrisului, referindu-se la textul pe care savantul de la Chicago l-a publicat despre sculptorul de la Paris, unde a punctat rădăcinile lui Brâncuși într-o interpretare personală asupra naturii inspirației, cu referire la miturile primordiale. Pornind de la imaginile operelor brâncușiene (înălțarea, arborele și pasărea), artistul se asemăna unui alchimist care a făcut materia să zboare. „Și a făcut-o prin însoțirea contrariilor, fiindcă ceea ce alcătuiește imaginea și semnul celei mai mari ușurințe este tocmai ceea ce, pe de altă parte, este semnul opacității, al căderii, al greutății – piatra... Acest text atât de frumos ocupă un loc de frunte în opera dumneavoastră".[10]

Eliade a scris articolul despre Brâncuși într-un context special.[11] Într-o însemnare, Ionel Jianu nota despre despărțirile

---

[8] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul I, A-H, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 378. În decembrie 1954 apărea la Payot cartea *Yoga. Nemurire și libertate*, lucrare ce i-a adus lui Eliade consacrarea în domeniul indianisticii.

[9] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al III-lea, R-Z, Îngrijirea ediției și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 181.

[10] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 101.

[11] Intenția lui Eliade de a scrie despre Brâncuși este mai veche. La 18 octombrie 1966, Petru Comarnescu îi amintea lui Eliade despre dorința

și întâlnirile cu prietenul său din America pe parcursul a peste 60 de ani. Una dintre revederi a avut loc la Veneția, în vara anului 1967, atunci când cei doi au petrecut alături de Petru Comarnescu două săptămâni, rememorând întâmplări din trecutul comun. Atunci, ei au hotărât să scrie cartea *Témoignages sur Brancusi*[12], care va fi publicată în luna octombrie a aceluiași an la Paris, adunând câte un studiu din partea fiecăruia.[13] Volumul a apărut în urma inițiativei pe care cei trei au avut-o în legătură cu comemorarea lui Brâncuși la împlinirea unui deceniu de la moartea sculptorului. Cartea a văzut lumina tiparului în mai puțin de patru luni pentru a putea fi prezentată la Colocviile de la București din luna octombrie.[14]

---

acestuia de a scrie despre Brâncuși „în sensul preocupărilor tale spirituale, din care nu lipsește nici folclorul, firește comentat de pe alte planuri decât cele curente" („Scrisori de la Petru Comarnescu către Mircea Eliade", în: *„Dosarul" Mircea Eliade. VII (24 august 1944 – 31 august 1967). Niet!*, Partea a doua, Cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Ed. Curtea Veche, București, 2003, p. 175). La 22 decembrie același an, Comarnescu îl ruga pe Eliade să-i trimită articolul despre Brâncuși atunci când va apărea („Scrisori de la Petru Comarnescu către Mircea Eliade", p. 177).

[12] Petru Comarnesco, Mircea Eliade, Ionel Jianou, *Témoignages sur Brancusi*, Arted, Paris, 1967. Contribuția lui Eliade a fost „Brancusi et les mythologies", pp. 9-18. În legătură cu studiile dedicate lui și operelor sale, Brâncuși afirma în 1930: „Am refuzat să mi se scrie volume. Orice ieșire în arenă o consider ca un sfârșit. Și eu mai am multe de spus" (Sorana Georgescu-Gorjan, *Așa grăit-a Brâncuși*. *Ainsi parlait Brancusi*. *Thus spoke Brancusi*, Ed. Brâncuși, Târgu Jiu, 2018, p. 192).

[13] Ionel Jianu, „Un semn al destinului", în: *Mircea Eliade în conștiința contemporanilor săi din exil*, Crestomație de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, Norcross, 2002, pp. 182-183.

[14] La 14 septembrie 1968, în urma întâlnirii cu Ionel și Marga Jianu, la care participa și Petru Comarnescu, acesta îl invita pe Eliade, măcar pentru o zi, la Colocviul despre Brâncuși ținut în România, spunându-i „că *ceva* s-a schimbat în ultimii ani în țară, dar nu trebuie să ne facem prea multe iluzii" (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, p. 580).

Cu această ocazie, Petru Comarnescu a primit zece exemplare ale volumului pe care Ionel Jianu le tipărise la editura Arted din Paris. În anul 1981, Jianu avea să noteze: „Lucrarea, care a avut un deosebit succes, este epuizată, iar studiile lui Mircea și Comarnescu au fost republicate în alte reviste sau cărți. Probabil că o nouă ediție va apărea în cursul anului viitor, când se vor împlini douăzeci și cinci de ani de la moartea lui Brâncuși”.[15]

Contribuția lui Eliade a cunoscut un traseu sinuos. La 2 mai 1967 savantul îi scria lui Jianu, referitor la volum, spunându-i că, deși se bucură de faptul că va apărea ca autor pe aceeași copertă cu cei doi prieteni, la o editură din Paris, totuși contribuția sa era irelevantă. Tot ce cunoștea despre Brâncuși se datora în mare parte lui Jianu și lui Comarnescu, iar timpul nu-i permitea să se aplece atent asupra sculptorului român. În acest sens, propunea ca articolul său să fie un text scurt în care să comenteze informații și interpretări din cartea lui Jianu. „M-am gândit la acest «compromis» de mult, dar nu îndrăzneam să ți-l comunic. Alături de textele voastre, contribuția mea ar putea apărea naivă (pentru criticii de artă, cel puțin). Dar doresc atât de mult să figurăm împreună, încât, dacă socotești că nu e prea

---

[15] „... cu Ionel Jianu”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Criterion Publishing, București, 2006, p. 199. În anul 1981, Zoe Dumitrescu-Bușulenga își amintea că, în 1967, atunci când scria despre cartea semnată de cei trei „sexagenari”, Brâncuși nu putea fi despărțit „din rațiuni ontologice” de Eliade pentru că „Brâncuși a fost unul dintre «magii» spiritualității românești. Mircea Eliade este altul” („... cu Zoe Dumitrescu-Bușulenga”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, p. 136). Într-o scrisoare către Barbu Brezianu din 2 noiembrie 1972, Eliade îi mărturisea că nu putea să scrie *Prefața* la cartea *Brâncuși*, dar îl îndemna să publice textul din *Témoignages*. La 21 noiembrie 1974 savantul își manifesta admirația față de cartea lui Brezianu despre sculptorul român. În același timp, vorbea despre contribuțiile sale în domeniu: „Nu știu dacă textele despre Br[âncuși] merită xeroxul și expedierea – dar o voi face ca să satisfac pasiunea ta bibliografică” (Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul I, p. 107).

compromițător, ți-aș fi recunoscător dacă ai accepta această «soluție»”.[16] La 28 mai, Eliade nota că a început să redacteze un text care nu va fi lung. În scrisoarea din 11 iunie, savantul transmitea eseul pentru volumul celor trei reprezentanți ai fostei tinere generații din România interbelică: „Textul e așa cum e. Inutil să-mi mai spun că dacă etc. ... Mă bucur că, cel puțin, îl vei primi înainte de 15 iunie. Probabil că ai să reproduci câteva din[tre] admirabilele planșe ale monografiei tale. În acest caz, îți va fi lesne să alegi piesele utile articolului meu. După cum ai să vezi, comentez mai ales «simbolismul» sobei țărănești a lui B[râncuși], al *Măiastrei* și al *Coloanei fără sfârșit*”.[17] La 15 iulie Eliade își manifesta bucuria că articolul i-a plăcut lui Jianu, astfel încât, din vechea generație de la *Forum* și *Criterion*, cei trei vor apărea împreună. La 5 decembrie el nota că a primit de o lună primele exemplare din *Omagiul Brâncuși*, iar cartea i s-a părut admirabilă. În același timp, Comarnescu îi trimisese două scrisori cu amănunte despre Colocviul de la București. La 21 decembrie 1967 Eliade menționa că a primit mai multe semnale pozitive în legătură cu volumul dedicat sculptorului. Peste ani, la 30 decembrie 1975, savantul îi mărturisea lui Jianu că, față de ce a scris în articolul din volum, nu mai are nimic „nou”, „original” de spus despre artist.

În *Prefața* lucrării în limba franceză a volumului despre Brâncuși era menționat faptul că cei trei autori care semnau eseurile „sunt trei tineri sexagenari” ce au debutat împreună în activitatea culturală în urmă cu patruzeci de ani. Atunci s-au poziționat de partea unui existențialism „avant la lettre”, care însă nu s-a bucurat de o recunoaștere internațională din cauza faptului că limba română nu era cunoscută la scară largă. Urma

---

[16] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al II-lea, p. 60.
[17] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al II-lea, p. 61.

prezentarea autorilor cu o parte din realizările lor pe tărâm cultural. Toți trei l-au cunoscut pe Brâncuși și s-au bucurat de prietenia lui. În plus, ei cunoșteau de la sursă arta populară românească, care era legată de istoria țării natale. Pornind de aici, au tratat același subiect fără să discute între ei și au ajuns la aceleași concluzii, deși pe căi diferite. Astfel se poate observa atât fondul comun al lor, cât și diferența dintre ei. „Fondul lor comun este apartenența la aceeași cultură. Diferențele se datorează temperamentelor lor, ca și propriei lor maniere de a gândi și de a se exprima. Explicațiile pe care le propun se bazează pe informații și date inedite, care ar putea interesa pe toți cei ce admiră arta lui Brâncuși. Sunt lucrări destinate a îmbogăți dezbaterea încă deschisă asupra semnificațiilor unei opere care a revoluționat, la începutul acestui secol, sculptura modernă și i-a deschis drumul spre viitor”.[18]

În studiul său din volum, *Brâncuși și mitologiile*, Eliade pornește de la controversa în jurul întrebării dacă sculptorul a rămas un țăran din Carpați sau dacă a ajuns ceea ce este datorită Parisului și descoperirii artelor exotice, în special a sculpturii și măștilor africane. Pentru savantul de la Chicago, atelierul lui Brâncuși era locuința lui, iar nu ceva preexistent, fie că se referea la „casa de țărani români” sau la „atelierul de artist parizian de avangardă”. Eliade se oprește asupra sobei din atelier, care evidențiază stilul pe care sculptorul l-a păstrat la Paris. Simbolismul vetrei poate lumina misterul din jurul geniului lui Brâncuși. Unii cercetători au afirmat că artistul și-a găsit sursa inspirației românești după întâlnirile cu anumite creații primitive, o temă ce se regăsește în înțelepciunea populară. Eliade amintește de celebra poveste a rabinului Eisik din Cracovia, cel ce a găsit comoara în casa sa, în spatele sobei,

[18] „Prefață”, în: Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Ionel Jianu, *Mărturii despre Brâncuși*, Cuvânt înainte, traducere și note de Nina Stănculescu, Ed. Fundației „Constantin Brâncuși”, Târgu-Jiu, 1997, pp. 11-12.

„centrul dătător de viață și de căldură”, adică „inima inimii noastre”, dacă știm cu adevărat să săpăm. Numai după o călătorie într-o altă țară se revelează semnificația vocii interioare ce însoțește căutarea și numai cu ajutorul unui străin se descoperă sensul misterios al călătoriei.

Pornind de la aceste idei, chiar dacă se recunoaște influența exercitată de Școala Parisului în detrimentul influenței artei românești, „rămâne faptul că operele lui Brâncuși sunt solidare cu universul de forme plastice și ale mitologiei populare românești, ba poartă uneori și titluri românești (de exemplu Măiastra)”.[19] În cazul sculptorului, „influențele” au declanșat un fel de „anamneză” ce a condus la descoperirea de sine. Tărâmul copilăriei[20] și al imaginarului a fost readus în prim-plan de întâlnirile cu avangarda pariziană și cu lumea africană arhaică. După ce a descoperit creația modernă, Brâncuși a redescoperit posibilitățile nemărginite ale propriei creații populare țărănești. Însă el nu a făcut „artă populară românească”, nu a copiat folclorul din țara natală. Eliade descoperă sursa comună a tuturor formelor arhaice, care nu are corespondență în istoria clasică a sculpturii. Artistul a „interiorizat” propria experiență, regăsind „prezența în lume” ce îl caracterizează pe omul arhaic. El a putut realiza legături între arta populară românească, arta africană, preistoria mediteraneeană și balcanică, pornind de la faptul că

---

[19] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, în: Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Ionel Jianu, *Mărturii despre Brâncuși*, pp. 16-17.

[20] Pentru Eliade copilăria a reprezentat o epocă privilegiată. „După apropierea de psihanaliza lui Jung, Eliade a crezut până la sfârșitul vieții în experiențele unice rezervate copiilor, prin care aceştia au acces la o altă realitate, mai adevărată și mai frumoasă, chiar dacă nu o înțeleg cu adevărat. Sunt acei copii inocenți care, în piesa lui *Coloana nesfârșită*, fug într-o lume inaccesibilă adulților, cățărându-se, unul după celălalt, pe monumentul ridicat de Brâncuși” (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel și Dragoș Dodu, Cu o prefață de Zoe Petre, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 39).

acestea erau „omologabile”, avându-și sursele în paleolitic și neolitic. Datorită „interiorizării” urmată de „anamneză”, sculptorul „a reușit să «vadă lumea» ca autorii capodoperelor preistorice, etnografice sau folclorice. El a regăsit, cumva, acea «prezență-în-lume» care permitea acelor artiști necunoscuți să își creeze propriul univers plastic într-un spațiu care nu avea nimic de-a-face, de exemplu, cu spațiul artei grecești «clasice»”.[21] Acestea nu explică însă nici geniul artistului și nici opera sa, deoarece percepția unui lucru nu este identică cu puterea de a-l crea. Dar, pornind de la „interiorizare”, se poate înțelege mai bine atât noutatea lui Brâncuși, cât și legăturile dintre operele sale și creațiile artistice preistorice.

Având în vedere felul în care sculptorul se raporta la materie, mai ales la piatră, se va putea înțelege și mentalitatea omului preistoric. „Căci Brâncuși se apropia de unele pietre cu reverența în același timp exaltată și neliniștită a cuiva pentru care un asemenea element manifesta o putere sacră, constituia o hierofanie”.[22] Atenția îndelungată asupra pietrei și intimitatea cu aceasta se aseamănă cu „reveriile materiei” analizate de Bachelard.[23] Este un fel de „imersiune într-o lume a profunzimilor” în care se descoperă sacralitatea din misterul materiei. „Descoperind «materia» ca sursă și loc al epifaniilor și al semnificațiilor religioase, Brâncuși a putut regăsi sau presimți emoțiile și inspirația unui artist din timpurile arhaice”.[24]

---

[21] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, p. 18.

[22] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, p. 19.

[23] Eliade îl apropia pe Brâncuși de Bachelard și prin felul de a trăi al celor doi: „Acest mare filosof și istoric al științei își continua viața de țăran la fel ca Brâncuși, în atelierul său” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 98).

[24] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, pp. 19-20. Aceste idei au fost creionate de Eliade și în alte scrieri ale sale în care realiza o legătură între arta modernă și lumea arhaică: „De altfel, toate mișcările artistice moderne urmăresc, conștient sau inconștient, distrugerea universurilor estetice tradiționale, reducția «formelor» la stări elementare, germinative, larvare, în

speranța recreării unor «lumi proaspete»; altfel spus, aceste mișcări caută să abolească istoria artei și să recâștige clipa aurorală când omul vedea pentru «prima dată» lumea. Este inutil să menționăm acum cât de mult trebuie să intereseze toate acestea pe istoricul religiilor, familiarizat cu sistemul mitologic ce implică distrugerea simbolică și recrearea universului permițând o reîncepere periodică a unei existențe «pure» într-o lume prosperă, puternică și rodnică" (Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 108); „În arta modernă nihilismul și pesimismul celor dintâi revoluționari și dărâmători reprezintă atitudini azi depășite. În zilele noastre, niciun mare artist nu crede în degenerarea și în iminenta dispariție a artei sale. Din acest punct de vedere, atitudinea lor se aseamănă cu aceea a «primitivilor»: au contribuit la distrugerea lumii – adică la distrugerea lumii *lor*, a universului lor artistic – spre a crea un altul. Ei bine, acest fenomen cultural este foarte important, căci, îndeosebi artiștii, reprezintă adevăratele forțe creatoare ale unei civilizații sau ale unei societăți. Prin creația lor, artiștii o iau înaintea evenimentelor ce se vor întâmpla –uneori peste una sau două generații – în celelalte sectoare ale vieții sociale și culturale" (Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, În românește de Paul G. Dinopol, Prefață de Vasile Nicolescu, Ed. Univers, București, 1978, p. 69). Pentru că trăiesc într-o lume modernă, artiștii nu și-au mai putut transmite ideile prin limbajul religios tradițional. Pentru Eliade însă, o parte a artei moderne poate avea caracteristici religioase dacă se pornește de la faptul că structurile mitico-religioase sunt camuflate. „Comparând atitudinea multor artiști cu cea din religia arhaică, Eliade simte că această distrugere a limbajului artistic poate fi prima etapă dintr-un proces complex de recreare a universului. Moartea e precondiția renașterii. Pentru a crea o lume nouă, mai semnificativă este necesară distrugerea celei vechi. În această privință, unele creații ale artiștilor moderni pot anticipa creații culturale radical noi" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Traducere din limba engleză și Index de Liviu Costin, Postfață de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, pp. 338-339). În continuare, Douglas Allen nota: „Oprindu-se la Brâncuși, Chagall, pictorii non-figurativi și la alți artiști moderni, Eliade crede că distrugerea formelor și limbajelor artistice revelă o dorință de întoarcere la plenitudinea primordială, o dorință de a redescoperi și experimenta structurile profunde care stau la baza aparențelor fenomenale. Aici el observă similarități între arta modernă și religia cosmică arhaică" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, p. 339).

„Interiorizarea” și „imersiunea” erau două teme familiare la începutul sec. al XX-lea, mai ales în cercetările lui Freud, Jung, Emil Racoviță și Levy-Bruhl. Aceste descoperiri evidențiau realități ignorate până atunci, fiind un fel de „descensus ad infernos”, stadii de viață, de experiență sau de gândire ce le-au precedat pe cele cunoscute. Brâncuși era contemporan studiilor asupra formelor primitive, preistorice și preraționale. „După ce a înțeles «secretul» central – anume că nu creațiile folclorice și etnografice sunt susceptibile de a reînnoi și îmbogăți arta modernă, ci descoperirea «surselor» acestora – Brâncuși s-a adâncit în căutări fără sfârșit, curmate doar de moartea sa. A revenit neîncetat asupra unor teme, ca și cum ar fi fost obsedat de misterul lor sau de posibilitățile lor artistice, pe care nu mai ajungea să le împlinească”.[25] În acest fel se justifică munca de 19 ani la *Coloana fără sfârșit* (1918-1937) și cea de 28 de ani la ciclul *Păsărilor* (1912-1940). Deși metoda reluării unor lucrări se găsește și la artiștii moderni, ea este specifică artelor populare și etnografice.

În *Coloana* de la Târgu Jiu Brâncuși a regăsit *Columna Cerului*, un motiv folcloric românesc ce prelungește o temă mitologică din preistorie răspândită peste tot: este un *axis mundi* ce susține Cerul și face comunicarea cu Pământul. Astfel, omul poate intra în legătură cu puterile cerești. Deși aceste concepții sunt specifice culturilor megalitice, simbolismul Coloanei Cerești s-a răspândit dincolo de ele. În folclorul românesc, *Columna Cerului* reprezintă o credință precreștină, care a fost apoi încreștinată, regăsindu-se în colindele de Crăciun. Pe aceasta sculptorul o cunoștea din perioada copilăriei petrecută la țară. Imaginea se integra simbolismului ascensiunii, al zborului și transcendenței. Artistul a ales forma romboidală care se repetă la nesfârșit, asemănătoare unui copac sau unui stâlp crestat.

---

[25] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, pp. 20-21.

„Altfel spus, Brâncuși a evidențiat simbolismul ascensiunii, căci îți iscă dorința de a te cățăra în închipuire de-a lungul acestui «copac ceresc»”.[26] Artistul a trecut de la imaginea ascensiunii spre Cer la zborul într-un spațiu nesfârșit. *Coloana* este *fără sfârșit* deoarece se înalță în spațiul nemărginit al libertății absolute, unde se găsesc și *Păsările* sale. Este o ascensiune extatică, lipsită de caracter „mistic”, reprezentând existența eliberată de orice condiționare.

Și în tema *Păsărilor* Brâncuși a pornit de la un motiv folcloric românesc și a ajuns, prin procesul „interiorizării”, la o temă arhaică și universală. *Pasărea* este simbolul zborul magic în spațiu. În acest sens, sculptorul spunea: „N-am căutat toată viața decât esența zborului. Zborul, ce fericire!”.[27] Acest zbor arată că greutatea este abolită, petrecându-se o mutație ontologică în existența umană, o ruptură în experiența cotidiană. „Dubla intenționalitate a acestei rupturi este evidentă: în același timp transcenderea și libertatea se obțin prin acest «zbor»”.[28] Este libertatea de a se mișca pentru a aboli un sistem de condiționări. Brâncuși a fost interesat permanent de esența zborului, iar acest lucru l-a exprimat, paradoxal, prin piatră. „Aproape că s-ar putea spune că el a operat o transmutație a «materiei», mai precis a efectuat o coincidentia oppositorum, căci în același obiect coincid «materia» și «zborul», greutatea și negația ei”.[29]

La întrebarea lui Claude-Henri Rocquet, dacă fără descoperirea legăturilor dintre „omul neolitic”, „omul religios” și tradiția populară românească ar mai fi putut scrie textul despre

---

[26] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, pp. 22-23.
[27] Sorana Georgescu-Gorjan, *Așa grăit-a Brâncuși*, p. 359. Tot în acest sens, Brâncuși afirma: „Nu lucrez păsări, ci zboruri” (Sorana Georgescu-Gorjan, *Așa grăit-a Brâncuși*, p. 359).
[28] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, p. 24.
[29] Mircea Eliade, „Brâncuși și mitologiile”, p. 25.

Brâncuși, pe care Rocquet îl descria ca „român, artist modern și părinte al unei anumite modernități și, totodată, cioban din Carpați”[30], sau dacă l-ar fi putut înțelege pe sculptor fără să fi fost în India, Eliade răspundea că toate aceste afirmații rezumă ideile pe care le-a dezvoltat în eseul publicat în volumul din 1967. Descoperirea legăturilor dintre cultura aborigenă indiană, cultura balcanică și cea a agricultorilor din Europa occidentală l-a făcut pe savant să se simtă „acasă”. Studierea miturilor și tehnicilor din diferite locuri îl făcea să se regăsească atât în Europa, cât și în Asia, fără a fi însă o stare exotică. Pe de altă parte, există corespondențe între tradițiile populare din India și din Europa, acest lucru conducând la ideea că Brâncuși nu a „copiat” creațiile artei populare românești. Sculptorul s-a aplecat asupra izvoarelor inspirației țăranilor din diferite zone, redescoperind viziunea omului pentru care piatra exista într-un mod hierofanic. El a descoperit din interior valorile omului arhaic. „Da, India m-a ajutat să înțeleg importanța, autohtonia și, totodată, universalitatea creației lui Brâncuși. Dacă te întorci cu adevărat la izvoare, la rădăcinile care coboară până în neolitic, atunci ești foarte român sau foarte francez, și totodată universal. Dintotdeauna m-a fascinat această întrebare: cum s-ar putea regăsi unitatea fundamentală, dacă nu a genului uman, cel puțin a unei anumite civilizații indivizibile din trecutul Europei? Brâncuși a reușit să o regăsească... Vedeți deci, cu această descoperire și cu această întrebare se încheie cercul formării mele de către India”.[31]

Templul din Indore

Legăturile pe care le-a descoperit Brâncuși între formarea sa spirituală și lumea indiană și-au găsit ecoul în

---

[30] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 63.
[31] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 64.

propunerea maharajahului privind construirea Templului din Indore. Acesta a regăsit în arta sculptorului român elemente comune cu propria tradiție. În acest sens, în proiectul Templului, „*Pasărea*, *Oul*, *Coloana*, imaginile obsesive ale universului plastic brâncușian, se reuneau într-un ansamblu care s-ar fi aflat într-o surprinzătoare concordanță cu tradiția arhitectonică ce domină nu numai templele dar și monumentele sacre panindiene. Neîmplinirea acestui vis se pare că l-a afectat într-un mod deosebit de profund, într-atât încât să explice eventual misterul sterilității ultimilor douăzeci de ani, cum presupune M. Eliade. Chiar și în ceasul din urmă, singurele vorbe deslușite în monologul confuz al agoniei sale se refereau la această operă neîmplinită”.[32]

Demersurile pentru Templul din Indore au început în anul 1937, construcția urmând a fi „un loc de meditație și de reculegere”. La 18 decembrie 1937 artistul pleca în India pentru a descoperi amplasamentul Templului Eliberării sau al Meditației. Nu s-a întâlnit cu maharajahul și s-a întors în Franța la 27 ianuarie 1938, cu o escală în Egipt. Importante au rămas impresiile pe care Brâncuși le-a avut în urma călătoriei: „Ah India! Mă simt în India ca la mine acasă... În India am găsit înțelepciunea mea milenară păstrată sub ploile Occidentului și a tuturor stupidităților; am găsit *la paix et la joie*”.[33] Deoarece nu

---

[32] Sergiu Al-George, *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, Ed. Herald, București, 2002, p. 20.

[33] Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, p. 20. Pornind de la aceste cuvinte ale sculptorului, Segiu Al-George a putut să îl apropie pe Brâncuși de Eliade: „Deși scurtă, experiența indiană i-a permis lui Brâncuși să perceapă adânc consonanța interculturală, tot așa cum o percepuse și M. Eliade, venit să caute tot aici aceeași primordialitate a spiritului pe care sculptorul o căuta pentru arta sa în folclorul său național; de aceea fiecare dintre ei a perceput această consonanță din perspectiva culturii căreia i-a explorat primordialitatea. Brâncuși a regăsit în India înțelepciunea milenară a folclorului românesc, iar M. Eliade și-a deschis calea spre înțelegerea aceluiași folclor după ce

a fost executat, Templul reprezintă opera neîmplinită a lui Brâncuși, „dar această neîmplinire în destinul artistului are un caracter propriu”.[34] Singurul proiect major care a fost realizat de artist rămâne ansamblul de la Târgu Jiu, construit între anii 1937-1938.

Templul din Indore urma să cuprindă opere brâncușiene, la cererea maharajahului Yeshwant Rao Holkar Bahadur (1907-1961), cel care dorea să aducă lucrări de avangardă în palatul său, Manik Bagh, conceput de arhitectul german Eckart Muthesius. În acest sens, în anul 1933 a cumpărat din atelierul lui Brâncuși *Pasărea în spațiu* din bronz și a comandat încă două, din marmură albă și din marmură neagră. Cele trei creații trebuiau așezate în Templu, Brâncuși realizând chiar mai multe schițe. Proiectul, în formă de ou, prevedea o construcție care să nu depășească suprafața unui pătrat cu latura de 12 m, fără porți sau ferestre, cu o intrare subterană și în care nu putea ajunge decât o persoană. Jumătate din suprafața Templului trebuia să fie subterană, iar cealaltă la nivelul solului. Se pătrundea prin partea de subsol, iar o scară în spirală ducea la spațiul exterior. Înăuntru s-ar fi găsit urna funerară a soției maharajahului, cele trei *Păsări*, *Spiritul lui Buddha*, iar în centru un bazin pătrat cu apă. Planul era orientat spre nord. Brâncuși indica așezarea *Păsărilor*: la nord, la intrare, bronzul șlefuit; la vest, marmura neagră; la est, marmura albă. *Păsările* erau așezate în nișe săpate în pereți semicirculari. Nu existau ferestre sau uși. În plafon era prevăzut un orificiu prin care să poată pătrundă lumina solară, astfel încât, într-o anumită zi a anului, în timpul unei sărbători

---

descoperise primordialitatea care generase culturile folclorice asiatice” (Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, p. 20).

[34] Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, p. 74.

religioase locale, soarele să lumineze din plin *Pasărea* din bronz, amplificându-i strălucirea.[35]

În anul 1966, într-o însemnare din *Jurnal*, Eliade își manifesta dorința de a scrie un studiu despre Brâncuși pornind de la pasiunea sculptorului pentru piatră. Acesta se apropia de materie cu sensibilitatea și venerația omului din preistorie. Toate acțiunile de șlefuire pentru numeroasele replici ale operelor sale scot la iveală nu monotonia, ci beatitudinea provocată de apropierea de piatră pe care Brâncuși dorea să o transfigureze astfel încât să o facă să zboare, ca în *Pasărea măiastră*, semn al unei forme de religiozitate arhaică. Pentru Eliade, cea mai mare problemă o ridica *Coloana nesfârșită*, al cărei model se găsea în arta populară românească, în structura stâlpilor de lemn de la casele țărănești. Brâncuși compara *Coloana cerului* cu stâlpul cosmic dintre Cer și Pământ, fiind *axis mundi*. După ce a conceput *Coloana infinită* ca *axis mundi*, Brâncuși nu a mai creat nimic la nivelul geniului său. În cei peste 20 de ani pe care i-a mai trăit, sculptorul a continuat să șlefuiască replici ale operelor sale. Savantul se întreba dacă artistul și-a dat seama că după această operă nu ar mai trebui să creeze nimic, deși el a fost preocupat de mausoleul din Indore. „Așadar, misterul «sterilității» lui Brâncuși în ultimii douăzeci de ani de viață trebuie căutat: 1. fie în credința lui că după *Coloana infinită* n-ar mai fi avut sens să încerce o altă operă majoră; 2. fie în adânca lui părere de rău că împrejurările nu i-au îngăduit să se întreacă pe sine, creând mausoleul din Indore. Ce mă impresionează în destinul lui Brâncuși este că amândouă capodoperele – *Coloana infinită* și cea rămasă în stare de proiect – aparțin aceluiași univers al creațiilor spirituale *caracteristice vârstelor de piatră*. Dar de ce a încetat să creeze după ce izbutise, printr-o

---

[35] Doina Lemny, *Constantin Brâncuși*, Traducere din limba franceză de Luminița Potorac, Ed. Junimea, Iași, 2005, p. 124.

extraordinară *anamnesis*, să readucă la viață forme, simboluri și semnificații arhaice, uitate în Europa de multe mii de ani? Să fie adevărat că, după ce ridicase *Coloana* care ducea la cer, Brâncuși nu mai avea nimic de făcut pe pământ, că cel puțin *simbolic* nu se mai afla printre noi? Niciun răspuns, nicio ipoteză nu mi se par satisfăcătoare. Mi-e teamă că «misterul» va rămâne de nepătruns atâta timp cât nu vom ști cu precizie, *cum* își imaginase mausoleul din Indore și *cât timp* a consacrat meditând la această operă”.[36]

Coloana nesfârșită

În perioade diferite ale vieții, Eliade a scris patru piese de teatru: *Ipighenia*, *„1241”*, *Oameni și pietre*, *Coloana nesfârșită*. Deși savantul și-a arătat mereu dragostea pentru teatru, dramaturgia lui nu este la fel de apreciată ca scrierile literare și științifice.[37]

Coloana nesfârșită, scrisă în anul 1970, a fost comparată cu *Iphigenia*, scrisă în 1939 și pusă în scenă în 1941 la Teatrul Naţional din Bucureşti. Dacă în această piesă Eliade reia un mit antic într-o interpretare modernă, „în *Coloana nesfârșită* el sugerează nașterea unui mit într-o lume profană”.[38] Este vorba despre Brâncuși și creația sa de la Târgu Jiu. Personajul principal nu este omul Brâncuși, ci Brâncuși-mitul și opera lui, creatorul și *Coloana*, două mituri ce urmau să se nască. „Despre ele

---

[36] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, pp. 569-570. La 28 august 1973 savantul nota referitor la „sterilitatea” lui Brâncuși din ultimii ani de viață, pornind de la faptul că dispariția creativității este la fel de misterioasă ca și apariția geniului creator: „Dar cum am putea surprinde acest proces? În anumite cazuri (bunăoară, Brâncuși), artistul se amăgește pe sine, repetându-se” (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, 1970-1985, Ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 123).

[37] Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, Ed. Junimea, Iași, 2006, p. 399.

[38] Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, p. 409.

vorbește acest discurs teatral redactat de cineva care cunoaște bine istoria miturilor și a construit o teorie privitoare la supraviețuirea lor în lumea modernă”.[39]

Piesa *Coloana nesfârșită*[40], redactată în limba română și dedicată lui Ionel Perlea, a fost tipărită în *Revista scriitorilor români* de la Roma (nr. 9, septembrie 1970, pp. 82-127) și reprodusă în *Secolul 20* (nr. 189-191, octombrie-decembrie 1976, pp. 175-210).

Fragmente din piesă, montate de Miles Coiner, au fost prezentate în limba engleză în primăvara anului 1978 la colocviul *Coincidentia Oppositorum: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, organizat între 12-14 aprilie de către Norman Girardot la Universitatea Notre Dame.[41] Aici, Florence Hetzler, de la Fordham University, a vorbit despre

---

[39] Eugen Simion, *Mircea Eliade*. *Nodurile și semnele prozei*, p. 410. Pentru Eliade, „un mit este *o istorie adevărată* care s-a petrecut la începuturile Timpului și care servește de model comportamentului uman” (Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008, p. 15). Eliade se raportează la mit „ca formă a *comportamentului uman* și în același timp ca *element de civilizație*, adică la mit așa cum îl întâlnim în societățile tradiționale. Căci la nivelul *experienței individuale* mitul n-a dispărut niciodată complet: el se face simțit în visele, fanteziile și nostalgiile omului modern, și enorma literatură psihologică ne-a obișnuit să regăsim marea și mica mitologie în activitatea inconștientă și semiconștientă a oricărui individ” (Mircea Eliade, *Mituri*, *vise şi mistere*, p. 19).

[40] Datele ce urmează sunt preluate din: Mircea Handoca, „Cuvânt înainte”, în: Mircea Eliade, *Coloana nesfârșită*. *Teatru (Iphigenia. „1241”. Oameni și pietre. Coloana nesfârșită)*, Ediție și prefață de Mircea Handoca, Ed. Minerva, București, 1996, pp. V-XX; Cristina Scarlat, *Mircea Eliade, hermeneutica spectacolului*, II, Ed. Lumen, Iași, 2011.

[41] În legătură cu participarea sa la acest colocviu, Eliade îi scria lui Culianu la 6 aprilie 1978: „Din păcate, nu voi putea asista decât la ultima ședință” (Ioan Petru Culianu, *Dialoguri întrerupte*. *Corespondenţă Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, Ediţie îngrijită şi note de Tereza Culianu-Petrescu şi Dan Petrescu, Prefaţă de Matei Călinescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 139).

Introductory Remarks on Eliade and Brancusi, lucru menționat de savant în *Jurnalul* său. Eliade a ascultat textul autoarei, cea care, după citirea piesei în traducerea Mary Stevenson, a plecat în India să verifice ceea ce spusese Brâncuși în piesă despre Indore și labirint. „Ascultând-o, nu înțelegeam prea bine dacă rezumă și comentează piesa, sau prezintă și analizează ce-a văzut sau a descoperit ea în India... Aveam impresia că motivele Dedalos, labirint, lumina, tăcerea ca element esențial în muzică și poezie (și al cărui analog Brâncuși îl căuta în arhitectură) le inventasem eu; nu-mi amintesc să le fi citit undeva. Dar Florence H. le prezintă uneori ca și cum ideile acestea ar fi obsedat pe Brâncuși".[42]

Piesa a avut premiera la Teatrul din Botoșani în aprilie 1980, în regia lui Mihai Velescu. La 9 martie 1981 a fost prezentată ca teatru radiofonic, adaptare a Almei Grecu, în regia artistică a lui Titel Constantinescu. Piesa a fost reluată în anii 1982, 1986, 2007.

Între 21-27 august 1983, au avut loc la Montreal, Canada, lucrările celui de al XVIII-lea Congres Mondial de Filosofie, cu tema *Filosofie și cultură*. În program a fost introdusă și manifestarea culturală inițiată de Florence Hetzler, președintele Societății Internaționale Brâncuși. A fost prezentată piesa lui Eliade, în limba franceză, rolul lui Brâncuși fiind jucat de filosoful André Mercier. În anul 2006, José Antonino Hernández Garcia a tradus piesa pentru a fi prezentată în variantă radiofonică în Mexic. La 23 mai 2009, Cinema Teatro „Il nuovo" și Telluris Associati au prezentat „La Collona Infinita", în regia lui Letteria Giuffrè Pagano. În epistola din 22 octombrie 2011, Horia Corneliu Cicortaș anunța că în luna aprilie a anului următor piesa va fi jucată la festivalul de la Bacău dedicat spectacolelor one-man show.

---

[42] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, p. 312.

La 16 mai 1970 Eliade nota că, încă de la conceperea piesei, și-a dorit ca personajul principal să fie Coloana. Savantul o prezenta ca *axis mundi*, în sculptura de la Târgu Jiu putându-se observa simbolistica ascensională și a transcendenței. În același an, la 23 august, Eliade scria în *Jurnal* despre fascinația provocată de creațiile civilizației lemnului pornind de la unghiurile în care se unesc bârnele din locuințe. Astfel a prins viață Coloana infinită, imagine pe care Brâncuși a văzut-o la casele de lemn în copilăria petrecută în Oltenia natală. „O imagine pe care, la un moment dat, amintirea a abandonat-o imaginației, eliberând-o astfel de matricea ei concretă, îngăduindu-i să dobândească funcția primordială de Stâlp al Centrului, de *axis mundi*. O imagine banală din repertoriul civilizației lemnului, așa cum sunt nenumărate altele, zăcând inertă, ca într-un somn folcloric, atâtea mii de ani până ce a fost «trezită», înnobilată, transfigurată de imaginația geniului...”.[43]

Piesa de teatru *Coloana nesfârșită* are din trei acte. Acțiunea primului act are loc la Târgu Jiu în vara anului 1937, cel de-al doilea act se petrece în același loc trei luni mai târziu, pentru ca finalul piesei să fie în primăvara anului 1957, tot la Târgu Jiu, deși în realitate Brâncuși a murit la Paris.

În Actul I, copiii se cațără pe *Coloană* și dispar. Brâncuși insistă pe ideea că pe *Coloană* se urcă, nu se zboară, zborul aparținând *Măiastrei*. Această *Coloană* nu va avea sfârșit, nu se va opri nici în Cer, ci îl va străpunge. Un personaj din piesă, Fata[44], compară *Pasărea măiastră* cu dansul. Ea vorbește despre

---

[43] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, p. 14.

[44] Despre acest personaj, Eliade îi scria lui Mac Linscott Ricketts la 11 ianuarie 1972: „«Fata» înseamnă pur și simplu *girl*, *jeune fille*. În această piesă, am «încarnat» în Fata (= *young girl*) tot ce se înțelege prin «Muză», «inspirație», și chiar «destin»” (Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al III-lea, p. 45).

lucrarea din India, despre maharajah și Milarepa[45], despre Muntele din Indore și *Oul* cosmogonic. Este amintit Daedalus cu *Labirintul* său. În Actul II poeții încearcă să interpreteze operele brâncușiene în diverse moduri, însă niciunul nu se apropie de esență. În Actul III, în noaptea de 15-16 martie 1957, Fata și Brâncuși vorbesc despre *Monumentul din Indor* și despre gândirea sculptorului cuprinsă în operele realizate. Eliade notează câteva replici ale personajului Brâncuși ce cuprind ideile sale despre artist: „Nu pot *descrie Monumentul*, așa că nu vă pot arăta cum am răspuns lui Daedalus. Dar dacă am să vă spun că în *Labirint*, ca și în *Monumentul din Indor* nu se poate intra decât *coborând întâi sub pământ* și că, în *Labirint* ca și în *Monumentul* meu, trebuie să pătrunzi singur ca să poți ajunge până în centru, la lumină, și dacă aveți și imaginație, atunci veți ghici *cum* i-am răspuns lui Daedalus”[46]; „M-ați întrebat de *Monument* și eu încercam să vă spun că nu seamănă cu nimic din tot ce s-a construit până acum. Și nu seamănă, pentru că, creând

[45] După publicarea piesei, în scrisoarea din 8 aprilie 1971 către Barbu Brezianu, Eliade realiza o paralelă între pasiunea lui Brâncuși pentru Milarepa și felul în care era prezentată relația sculptorului cu India, o interpretare a fascinației exercitate de această țară. „Voi reciti curând întreg «ciclul» tibetan, de la Naropa până la Milarepa. Dacă voi surprinde ceva nou în legătură cu B[râncuși], îți voi scrie” (Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul I, p. 100). La o analiză atentă, se poate spune că în destinul lui Milarepa și-a descoperit Brâncuși propria imagine: poetul din Tibet a plecat dintr-un sat de munte pentru a ajunge la desăvârșire prin asceză și artă. În același registru, în luna martie 1967, solicitându-i lui Eliade câteva indicații despre filosofia poetului și călugărului tibetan, Comarnescu scria: „Încă nu s-a discutat ce a putut lua de la Milarepa Brâncuși – cred că ideea că viața e o continuă încercare, un șir de probe-suferințe, că el vedea povestirile lui Milarepa ca un fel de «Alexăndrie» spirituală” („Scrisori de la Petru Comarnescu către Mircea Eliade”, p. 182).

[46] Mircea Eliade, „Coloana nesfârșită”, în: Mircea Eliade, *Coloana nesfârșită. Teatru (Iphigenia. „1241”. Oameni și pietre. Coloana nesfârșită)*, pp. 155-156.

Monumentul din Indor, eu răspund, de fapt, *Labirintului* lui Daedalus".[47] Dacă nu ar fi existat Minotaurul în mijlocul *Labirintului*, eroul Theseu s-ar fi trezit față în față cu sine însuși. În continuare, sculptorul își sintetizează esența gândirii din ultima perioadă a vieții, așa cum a fost interpretată de Eliade: „Așa am crezut și eu... Douăzeci de ani, așa am crezut: că dacă știu să utilizez lumina ca o a patra dimensiune... Evident că o pot utiliza ca o a patra dimensiune. Dar problema nu era asta. Problema era: pot obține prin lumină ce obțin poeții și muzicanții prin tăcere?"[48]; „Așa am crezut și eu, douăzeci de ani... Dar nu se poate dobândi prin lumină ceea ce muzica și poezia obțin prin tăcere. Pentru că tăcerea seamănă cu *neființa* și totuși nu e *neființă*, căci din ea se naște sensul și farmecul, magia sunetelor care îi urmează, într-o melodie, într-un poem"[49]; „Dar ce voiam să fac eu în Indor nu se poate face *făcând*"[50]; „Poate că aș mai avea timp să le spun doar atât: că ce-am crezut la început că e un punct de plecare (*arată* Coloana) era, tot de la început, punctul final: alfa și omega. Mi-e teamă că n-am spus nimănui asta. Le-am spus doar că, așa cum e, și câtă e, *Coloana nesfârșită* este opera mea cea mai însemnată. Trebuia să fi înțeles de atunci, din 1938, că după *Coloană* nu mai aveam dreptul să încerc altceva. După *Coloana nesfârșită*, numai tăcerea mai putea avea vreun sens".[51]

La 7 august 1970 Eliade îi mărturisea lui Constantin Noica că piesa pe care a scris-o este ratată. Ideea „piesei ratate" o reia Eliade și în scrisoarea din 23 ianuarie 1971, fapt ce-l face să afirme că nu trebuie jucată „nici măcar într-un teatru experimental" deoarece, fără a fi orgolios, „m-ar plictisi să

---

[47] Mircea Eliade, „Coloana nesfârșită", p. 159.
[48] Mircea Eliade, „Coloana nesfârșită", p. 163.
[49] Mircea Eliade, „Coloana nesfârșită", p. 163.
[50] Mircea Eliade, „Coloana nesfârșită", p. 163.
[51] Mircea Eliade, „Coloana nesfârșită", p. 164.

reapar în țară printr-o lucrare care nu mă mulțumește".[52] La 6 februarie 1976 Eliade îi amintea lui Barbu Brezianu că piesa de teatru a apărut în *Revista scriitorilor români*, apoi în broșură aparte, ceea ce înseamnă că nu mai trebuia retipărită. „Iar de jucat, nu poate fi jucată. În sfârșit (argument decisiv!), piesa aceasta e departe de a «oglindi» literatura mea actuală. Și, atâta timp cât cărțile importante nu sunt cunoscute în țară, aș crea o impresie cu totul falsă lăsând să circule texte de a doua mână...".[53] La 26 februarie 1976, Eliade îi spunea lui Noica de ce nu poate da curs cererii lui Mircea Handoca și N. Al. Toscani: „piesa e «ratată» (e, de fapt, o «piesă de citit»), și nu vreau să trec în ochii spectatorilor care nu mă cunosc ceea ce nu sunt: autorul unei piese ratate".[54] Răspunsul la dorința ca piesa să fie jucată în țară îl formulase Eliade în aceeași zi, în scrisoarea către N. Al. Toscani: „Din păcate, nu îndrăznesc să-mi dau consimțământul proiectului de care-mi vorbiți. Și iată de ce: 1) piesa (scrisă pentru a fi citită) nu e «reprezentativă», nu reflectă literatura pe care o scriu de vreo cincisprezece-douăzeci de ani; 2) cum scrierile mele literare și teoretice sunt doar aproximativ cunoscute în țară, risc să fiu «introdus» unei mase considerabile de spectatori printr-o operă minoră, de care eu cel dintâi sunt departe de a fi mulțumit. Sincer vorbind, prefer să fiu ignorat decât să apar ceea ce nu sunt: autorul unei piese ratate. (Am scris *Coloana* dintr-o disperată nevoie de *a înțelege* secretul sterilității lui Brâncuși în ultimii douăzeci și cinci de ani ai vieții sale, atât de creatoare până atunci...)".[55]

---

[52] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al II-lea, p. 371.
[53] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul I, p. 108.
[54] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al II-lea, p. 396.
[55] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al III-lea, p. 214. Pornind de la aceste afirmații eliadiene, Eugen Simion scria:

Ce rămâne cu adevărat din această piesă este faptul că ea reprezintă „un eseu dramatic despre sensurile ascunse (ascuns înseamnă, aici, profund) ale creației lui Brâncuși și despre tăcerea artistului după nașterea unei capodopere. Eseul nu este strălucitor, dar, ca tot ce scrie Eliade, are un sens sau, mai bine zis, dă un sens lucrurilor: înfățișează pe Brâncuși în preajma mitului său. Mitul, repet, pe cale de a se naște”.[56]

Concluzii: opere deschise

Analizând scrierile eliadiene despre sculptorul român de la Paris, se poate observa că, la perioade de timp, savantul s-a aplecat asupra creațiilor lui Brâncuși, asupra destinului său și al operelor sale, care rămân adesea greu de pătruns cu rațiunea. În acest sens, într-o scrisoarea către Barbu Brezianu din 21 decembrie 1969, Eliade nota: „Ce e mai grav, nu pot spune nimic despre *Masa tăcerii*. N-am văzut-o niciodată. Am privit-o însă în multe fotografii – și mă tot întrebam: ce vrea să *ne* spună? Nu-mi dau încă seama. Poate o voi afla într-o zi de la voi, de la tine, de la Titel, de la altcineva”.[57]

Și după scrierea piesei de teatru din anul 1970 Eliade a continuat să-l privească cu admirație pe artist, integrându-l în proiectele sale care însă nu au fost finalizate. Astfel, la 20 august 1975 își manifesta dorința de a scrie despre anumiți intelectuali care nu au recunoscut geniul. În acest sens, el se referea și la criticul de artă american care, „la procesul lui Brâncuși cu

---

„Curioasă această insistență! Un autor este, de regulă, mai concesiv cu operele sale nereușite, mai ales atunci când prietenii au altă opinie. Eliade se ține pe poziție, nu cedează, consideră că piesa lui *Coloana*... este un eșec...” (Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, nota 80, p. 454).

[56] Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, p. 413. Despre compoziția piesei criticul literar afirma că „nu este liniară, nu are un conflict vizibil, nici personaje pe care să le ții minte” (Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, p. 410).

[57] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul I, p. 99.

Direcția Vămilor din New York, a declarat că lucrările lui Brâncuși nu aparțin artei, ci sunt pur și simplu blocuri, pietre și pietroaie".[58] Pentru Eliade însă, operele brâncușiene erau pline de sensuri ce așteptau să fie descifrate, așa cum erau și miturile omului arhaic pe care savantul le-a cercetat în scrierile sale de istorie a religiilor și care supraviețuiesc camuflate în lumea modernă profană.[59]

---

[58] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, p. 208.

[59] Vezi în acest sens: Adrian Boldișor, „Myth in the Thought of Mircea Eliade", în: *Dialogue and Universalism*, nr. 1/2015, pp. 99-103; Adrian Boldișor, „The Implications of Mircea Eliade's Approach on Sacred for Contemporary World", în vol.: *2rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts, SGEM 2015*, Published by STEF92 Technology Ltd., Sofia, Bulgaria, 2015, pp. 741-748.

Întâlniri pe tărâm cultural: Mircea Eliade și Marin Sorescu

Introducere

În acest capitol încercăm să găsim corespondențe între două personalități care par, la prima vedere, că nu au multe legături despre care să se vorbească: Mircea Eliade și Marin Sorescu. Însă, atâta timp cât amândoi au fost preocupați de mit sau de condiția omului modern și au purtat o corespondență, întâlnindu-se chiar de câteva ori, încercarea de a-i prezenta împreună nu este un demers sortit eșecului, ci un început pentru a descoperi punți între savant și poet pe tărâm cultural.

Însemnări soresciene și eliadiene

Într-o amintire despre savantul român, Marin Sorescu nota că în anii ’70 ai secolului trecut se ajunsese în sfârșit într-o perioadă în care începea să se vorbească și în România despre Eliade, deși, într-o notă ironică a poetului, acest lucru se întâmpla cu deja cunoscuta întârziere, academică sau balcanică, de un sfert de oră sau de un secol. „Spiritul domnului Eliade trebuie să se simtă, totuși, bine în această efervescență, ca de debut”.[1]

Poetul rememora întâlnirile cu Eliade de-a lungul timpului, momente ce i-au pricinuit un sentiment de apropiere care a ajuns, din punctul lui de vedere, până la prietenie. Prin felul său natural de a fi, Eliade părea o adevărată „bibliotecă” alături de care interlocutorii se simțeau într-o lume mai bună.

---

[1] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, în: Marin Sorescu, *Opere*. *IV*. *Publicistică*, Ediție îngrijită de Mihaela Constantinescu-Podocea, Prefață de Eugen Simion, Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Ed. Univers enciclopedic, București, 2005, p. 1365. (Dialogul face parte din *Jurnal. Romanul călătoriilor*).

„Știa să-ți descopere și să-ți dea cadou «largul tău», ca să te simți în largul tău lângă el – și discuția cu acest savant avea caracterul intim al unor vorbe schimbate între prieteni”.[2] Indiferent de împrejurare, el nu se prezenta niciodată solemn în fața celorlalți și acest lucru se întâmpla deoarece era pătruns permanent de idei și gesturi înalte.

Între însemnările soresciene se găsește și descrierea vizitei de la Iowa City din anii ’70 pe care poetul a făcut-o împreună cu Ștefan Bănulescu prin intermediul *International Writing Program*. Una dintre amintirile din SUA din această perioadă era legată de o întâlnire cu mai mulți scriitori din diferite părți ale lumii care veniseră în camera de hotel a lui Sorescu să-l întâlnească pe Eliade. În această împrejurare deosebită, savantul s-a comportat în prezența celorlalți cu naturalețea obișnuită, răspunzând cu amabilitatea cunoscută întrebărilor care i se adresau.

Vizita de la Iowa City era de fapt întoarcerea vizitei pe care Sorescu și Bănulescu o făcuseră lui Eliade la Chicago cu puțin timp înainte, la invitația acestuia, în locuința sa, unde erau prezente mai multe personalități. A fost un „veritabil cenaclu” în care Eliade i-a prezentat pe cei doi scriitori români celor de față, lucru obișnuit pentru savant, așa cum se poate observa din mărturiile celor ce l-au cunoscut. Cu această ocazie, poetul i-a înmânat gazdei piesa de teatru *Paracliserul*, fiind surprins a doua zi de analiza „entuziastă și minuțioasă” primită după o noapte de lectură. Cu o părere de rău care se va regăsi și în *Jurnal* cu privire la „neimplicarea” lui Eliade în „promovarea” operei sale, Sorescu avea să noteze: „Regret numai că n-a și scris-o!”.[3]

---

[2] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1365.
[3] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1366.

Unul dintre motivele care l-au determinat pe Sorescu să scrie despre savantul român a fost faptul că însemnările zilnice ale acestuia, cuprinse în *Jurnal* și *Memorii*, i-au uimit de-a lungul timpului pe mulți cititori. „Am admirat totdeauna la acest om capacitatea de a transforma totul în act de cultură, în document”.[4] Acest lucru este cu atât mai important pentru viața culturală de la noi cu cât una dintre carențele românilor rămâne lipsa de documente, indiferent de ce epocă istorică este vorba. „Eliade răzbună, într-un fel, acest ponos al nostru. Arhivar de impresii, de amintiri, de hârtii și hârtiuțe, caligraf de ev mediu, poetizând, desigur, un pic amintirea, dar fixând-o, totuși, cu precizie, ca pe un fluture colorat în insectarul Domniei-sale”.[5] Demersul memorialistic a permis păstrarea în scris a unor date importante din istoria contemporană. Tot pe linia importanței lui Eliade din punct de vedere cultural se înscrie și faptul că el s-a remarcat în istorie ca un impresionant autor de scrisori, „poate și cel mai mare (...) din câți am avut”.[6]

O altă preocupare a savantului era legată de felul în care opera sa era receptată și comentată în România acelor ani. În acest sens, Sorescu se număra printre tinerii care erau interesați de scrierile eliadiene, cu toate că acestea nu erau traduse decât sporadic, iar accesul la cele în limbile în care erau publicate ridica multe dificultăți. De-a lungul timpului, în interviurile pe care le-a oferit sau în dialogurile pe care le-a acordat, Eliade s-a declarat mereu un scriitor de limbă română. Deoarece își așeza pe hârtie gândurile în limba maternă, „scriitorul real din el l-a

---

[4] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1367.
[5] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1367.
[6] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1367.

ținut strâns legat de realitatea românească pe care, dacă n-a trăit-o atât de mult timp, a visat-o”.[7]

În contextul acestor amintiri, Sorescu nota că prima întâlnire cu Eliade a avut loc la Roma, în anul 1966, în timpul unei vizite pe care a făcut-o tot împreună cu Ștefan Bănulescu. Acesta a fost începutul unei prietenii de durată. „Eu, cel puțin l-am simțit tot timpul ca pe un prieten mai mare”.[8] După această întâlnire a urmat alta la Paris peste un an, când Sorescu i-a solicitat un interviu. La întrebările pe care i le-a adresat, Eliade a răspuns în scris a doua zi, „făcând un fel de pariu că nu voi putea să le public în România”.[9]

Astfel, între dialogurile pe care Marin Sorescu le-a adunat și le-a publicat de-a lungul timpului cu mai mulți oameni de cultură din lume, între care se numără Dominique de Roux, Petre Țuțea, Max Frisch, Lars Gustafsson, Elias Canetti, Horia Damian, Mario Luzi, Emil Cioran, Tan Swie Hian ș.a.m.d., se află şi cel cu Mircea Eliade, care se dorea la momentul respectiv un omagiu adus cu ocazia împlinirii de către savantul de la Chicago a vârstei de 60 de ani. Textul, apărut în revista *Luceafărul*, a fost primul interviu publicat în ţară după ce Eliade a ales drumul exilului. Deși nu a văzut lumina tiparului în anul în care a fost luat, așa cum prevăzuse savantul încă din momentul în care a răspuns întrebărilor, interviul a fost însoțit de specificarea: „Paris, octombrie 1967”.

În introducerea acestui interviu-dialog, Marin Sorescu evidenția „două fluvii fertile”, Gangele și Dunărea balcanică, adică două surse fundamentale care stau la baza creaţiei

[7] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1368.
[8] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1368.
[9] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1368.

eliadiene: cultura indiană și cea română. „Aş aşeza creaţia excepţională a lui *Mircea Eliade sub semnul «mişcătoarelor cărări»* ale valurilor, ca şi ele mereu înnoindu-se, mereu alunecând”.[10]

Pornind de la mituri străvechi, Eliade a reuşit să aducă în secolul său un suflu nou, ce lipsea unei lumi aflată într-o continuă desacralizare. În acest context, cărţile lui au devenit puncte esenţiale ale gândirii umanităţii „şi nu există curent sau mişcare de idei mai nouă, care să nu-şi aibă măcar o rădăcină în ele”.[11] Atunci când cineva va dori să scrie o istorie a culturii universale va trebui să ţină cont de opera savantului de origine română, la fel cum nicio istorie a literaturii noastre nu va putea neglija opera sa literară. Şi aceasta datorită dublului registru în care a scris Eliade: opera ştiinţifică, în limbile franceză şi engleză, în timp ce romanele, povestirile, *Jurnalele* şi *Autobiografia*, în limba română, limbă în care gândea și vorbea. Pe de o parte este eruditul, pe de alta se află scriitorul de literatură, acestea fiind cele două laturi, diurnă și nocturnă, ale personalităţii sale.[12] Cele două preocupări ar putea uşor intra în

---

[10] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1369.

[11] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, p. 1369.

[12] Dacă latura „diurnă” poate fi numită preocuparea de savant a lui Mircea Eliade, cea „nocturnă” este preocuparea literară, mai ales aplecarea spre genul fantastic. În legătură cu raportul dintre cele două, Eliade nota în *Jurnal*, la 3 noiembrie 1949: „Sunt incapabil să exist concomitent în două universuri spirituale: al literaturii și al științei. Asta e slăbiciunea mea fundamentală: nu mă pot menține treaz și totodată în vis, în joc. Îndată ce «fac literatură», regăsesc un alt univers; îl numesc oniric, pentru că are altă structură temporală și, mai ales, pentru că raporturile mele cu personagiile sunt de natură imaginară, nu critică” (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 158-159). Într-o prezentare făcută în anul 1982, Mac Linscott Ricketts afirma: „Cum se vede Eliade pe sine: ca un romancier român care se întâmplă să trăiască predând şi

conflict, deoarece omul de știință pare să-l „umbrească” pe prozator, ale cărui scrieri în limba maternă sunt mai dificil de „exilat” într-o limbă de circulație internațională. Pe marginea acestor observaţii, Marin Sorescu nota: „Cu ocazia acordării titlului de *Doctor honoris causa*, rectorul nu ştiu cărei universităţi din Statele Unite a rostit: «*Deşi român*, *numele tău*, *Mircea Eliade*, *aparţine umanităţii*». Am putea adăuga: deşi aparţine umanităţii, numele lui Mircea Eliade e în primul rând românesc. Rostindu-l, nu simţim şi noi o bătaie de inimă mai puternică?”.[13]

Întrebările pe care i le adresează Sorescu îl fac pe Eliade să-şi dezvăluie concepţia cu privire la raportul dintre literatură şi opera ştiinţifică. Pe de o parte, multe dintre operele care au apărut după 1945, în special la Paris, cuprind ideile pe care tânărul Eliade le dezvoltase în timpul şederii în România, mai ales în perioada în care era asistentul lui Nae Ionescu la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti. „Pe de altă parte, trebuie să adaug că m-am considerat şi mă consider încă, *în primul rând*, scriitor român”.[14] Astfel, după plecarea în străinătate, Eliade nu a încetat să scrie an de an sute de pagini în limba maternă.

---

scriind cărţi în domeniul istoriei religiilor? – sau ca un cercetător al religiilor lumii care, ca hobby, se răsfaţă în lumea fantezistă a scrierilor ficţionale? Declaraţii din extrasele jurnalului său publicat şi din alte părţi pot fi aduse ca mărturii în susţinerea ambelor puncte de vedere” (Mac Linscott Ricketts, „On Reading Eliade’s Stories as Myths for Moderns”, în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakvill, 2006, p. 365). În legătură cu raportul dintre omul de știință și scriitorul Eliade vezi: Adrian Boldișor, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, pp. 405-418 („Cele două fețe ale lui Iannus”).

[13] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii...”, p. 1370.

[14] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii...”, p. 1371.

Un loc aparte între scrierile lui Eliade din perioadă exilului îl ocupă romanul *Noaptea de Sânziene*, „cel mai bine scris din toate romanele mele (...) într-o limbă românească pe care, din păcate, o cam neglijam în tinerețe”.[15] Deşi este o carte de literatură, în ea se pot descoperi ideile care l-au însufleţit pe savant în cărţile erudite, „semnificațiile absconse, simbolice, ale evenimentelor istorice”[16], mai ales subiecte legate de problema Timpului. Teme asemănătoare sunt tratate şi în povestirile eliadiene, așa cum este nuvela *La ţigănci*, „în care adesea sunt ispitit să văd capodopera mea literară”.[17] Tot în legătură cu scrierile în limba română sunt *Jurnalele* şi *Autobiografia*, în care sunt tratate și evenimente petrecute în România interbelică.

În ceea ce priveşte recunoaşterea internaţională, nu trebuie uitat că, pe lângă publicarea operei în diferite limbi, începuseră să vadă lumina tiparului şi lucrări ce tratau ideile eliadiene, iar premiile internaţionale n-au întârziat să apară. Proiectele pe care le gândea savantul aveau, în prim-plan, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, o *Istorie a religiilor primitive* şi o carte despre religia românilor, *De la Zalmoxis la Gengis-Khan*, precum şi unele opere literare. „Din nefericire, ca și în tinerețe, nu mai pot scrie literatură, acum, când am răspunderea celui mai mare departament de Istoria Religiilor din Statele Unite, decât în vacanțele de vară”.[18]

Tot în contextul mai larg al redescoperirii lui Eliade în România, în anul 1979 Marin Sorescu scria articolul „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*”, pornind de la această carte pe care o numea o

[15] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii...”, p. 1371.
[16] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii...”, p. 1371.
[17] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii...”, p. 1371.
[18] Marin Sorescu, „Reîntoarcerea în centrul lumii...”, p. 1373.

„*Alixăndrie* a miturilor”.[19] Analiza operei eliadiene, „care este un bumerang”, se poate face din mai multe perspective: existau cititori care îl cunoșteau pe autor din perioada interbelică, o altă generaţie apărută după război şi tinerii care începeau să-l descopere. Aceştia din urmă erau atraşi atât de opera literară, cât şi de cea ştiinţifică, lucru ce conducea la ideea existenţei unui adevărat „fenomen Eliade”. Scriitorul crea în mai multe limbi, trăgându-şi însă seva de la originea sa românească. În deceniul al optulea al secolului trecut, savantul ajunsese deja să fie cunoscut în întreaga lume, opera sa fiind tradusă în majoritatea limbilor şi comentată în cărţi erudite. „Iată ce înseamnă a fi cunoscut în străinătate; a avea rol de ferment, a crea stiluri, mode, a-i sili pe contemporani să țină seama de tine. Dar nu epatând cu lucruri teribiliste, așa cum și-ar închipui cutare tinerel, care vrea și el – și nu e nimic rău în această dorință – să ajungă celebru, ci venind cu lucruri profunde, originale, teze care revoluționează un domeniu”.[20]

Aspecte ale mitului, „carte de vise a omenirii”, descrie perfect dubla formaţie eliadiană: narator şi om de ştiinţă. Această lucrare trebuie pusă în legătură cu întreaga operă a savantului, fiind o sinteză a cărților publicate anterior, care la acea dată încă nu erau traduse în română: *Tratat de istorie a religiilor*, *Mitul eternei reîntoarceri*, *Șamanismul și tehnicile*

---

[19] Marin Sorescu, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*”, în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, p. 449. (Articolul face parte din volumul *Ușor cu pianul pe scări. Cronici literare*). Cu un an înainte apăruse în limba română: Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, În românește de Paul G. Dinopol, Prefață de Vasile Nicolescu, Ed. Univers, București, 1978. Pe ultima pagină era notat: „Bun de tipar 15.12.1978”. Marin Sorescu notează ca an de apariție 1979. Cartea era traducerea lucrării savantului român, *Myth and Reality*, apărută la New York în anul 1963.

[20] Marin Sorescu, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*”, p. 450.

arhaice ale extazului, *Imagini și simboluri*, *Mituri, vise și mistere*, *De la Zalmoxe la Gingis Han* etc.

Pentru Eliade, mitul povesteşte o istorie sacră, un eveniment care a avut loc la începuturi, *ab initio*, astfel încât cel ce citeşte miturile trebuie să intre în legătură cu începuturile, cu viaţa lui *homo religiosus* ce aparţine societăţilor arhaice. „Îndrăzneala lui Eliade este de a muta ţăruşii mitologiilor mult mai în spate, recuperând imense zone fertile, extrem de fertile, ale spiritului, considerate până nu de mult a fi doar Sahare acoperite de neguri".[21] Prin mituri, oamenii află de legătura dintre lucrurile de acum şi cele de la începuturi, mergând astfel până la originea lor. Mitul se caracterizează prin sacralitate, fiind legat de practicile iniţiatice. Asupra acestora se apleacă Eliade în cărţile sale, convins de faptul că numai prin iniţiere omul devine contemporan cu lumea începuturilor. „Prefăcându-se a culege ciuperci prin preajma triburilor primitive, de ieri ori de azi, Mircea Eliade a dezgropat un tezaur. Trăgând cu urechea la ce se vorbea în preistorie, a tălmăcit, apoi, totul, la difuzorul culturii moderne. Ca un alt Champollion, a decodificat tam-tamurile ceremoniilor, îngânarea rugăciunii, bâiguiala extazului, descoperind prețioase diamante ale gândirii omenești".[22]

Realizând o legătură între *Aspecte ale mitului* şi *Mitul reintegrării*, lucrare scrisă în perioada românească, Marin Sorescu întărea ideea pe care şi Eliade o avansase într-o altă discuţie: opera savantului reia idei semnificative dezvoltate în perioada petrecută în România. Unul dintre conceptele explicate în cărţile eliadiene este *coincidentia oppositorum*, ce stă în legătură cu adevărata constituţie a omului şi a universului. Ideea

---

[21] Marin Sorescu, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*", p. 452.

[22] Marin Sorescu, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*", p. 453.

se găseşte atât în religiile arhaice, cât şi în operele unor creatori moderni, între care Goethe ocupă un loc esențial.

Sorescu subliniază faptul că înțelegerea cărții *Aspecte ale mitului*, în special, și a gândirii lui Eliade, în general, presupune cunoașterea datelor istorice și culturale dinainte de perioada care este cunoscută, mergând până la origini, adică dincolo de perioada folclorică, ajungând în paleolitic. Este greu pentru un nespecialist să înțeleagă toate aceste fapte mitice de la începuturi, însă aici intervine savantul. „Magia lui Eliade e să ne facă miturile să apară grupate, ca ielele, milostivele, sistematizate și *înțelese*”.[23]

Ceea ce a reuşit Eliade în scrierile sale de specialitate este aducerea în faţa ochilor moderni, adesea profani, a unei lumi uimitoare prin sacralitatea ei. Savantul făcea parte dintr-o generaţie de români ce trăia într-o altă dimensiune a realităţii, alături de Constantin Noica, Petre Pandrea, Petre Ţuţea, Petru Comarnescu şi mulţi alţii. În acest condiții, „să fi avut oare vreo influenţă asupra savantului, atunci, la începuturi, modestele dar temeinicele studii de folclor apărute la noi cam pe la sfârşitul secolului trecut, începutul secolului acestuia? (...) În acest climat putea vibra frumos spiritul celui care se pregătea să se îmbarce spre Indii. Dar înţelegerea de care vorbeam mai sus, în afară de stil, mai ţine şi de darul de povestitor al autorului. Este un neîntrecut povestitor de mituri”.[24] Miturile culese din diferite culturi, pe care le prezintă Eliade în cărţile sale, vin să întărească această afirmație. Mai mult decât ideea de a descrie o lume arhaică, din care sacrul nu s-a retras, deoarece oamenii continuă să trăiască prin mituri, Eliade realizează un arc peste timp cu religiile actuale, demonstrând că nu există o ruptură radicală

[23] Marin Sorescu, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*”, p. 456.
[24] Marin Sorescu, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*”, p. 457.

între aceste două lumi, sacralitatea fiind prezentă şi în timpurile noastre. Astfel ne putem gândi la perioada în care trăim ca fiind în legătură cu trecutul şi, nu în ultimul rând, cu viitorul. În cele din urmă, *Aspecte ale mitului* ne învață „să fim blânzi şi să ascultăm c-o ureche muzicală poveştile. De când a apărut banda de înregistrat, memoria a slăbit, dar și uitarea a slăbit. Memoria primitivă, prinsă în plasa de mituri, încurajează optimismul tău în omenire, în omul care poate să gândească aşa de înalt cu atâţia zei pe cap".[25]

„Scriitor al genului" și „profesionist al genului"[26]

În paginile *Jurnalului* sorescian se găsesc şi mărturii despre savantul de la Chicago. Astfel, la 9 februarie 1972, în timp ce se afla într-o vizită în America, Marin Sorescu primeşte o scrisoare de la Eliade, „scrisă în grabă, dar foarte caldă"[27], urmată, la câteva zile, de romanul *Noaptea de Sânziene* şi de nuvela *Costume de general*. Pe marginea acesteia din urmă, poetul nota: „Aceeaşi obsesie a retrăirii vieţii, a întâlnirii cu *ea* «o străină», din *altă parte*. Personajul este un violoncelist bătrân, un geniu ratat, urmărit de o prevestire, citită de mult, care îi releva faptul că arta trebuie făcută pentru Dumnezeu. Ideea teatrului ca joc, superior vieţii adevărate, pentru că jucând o tragedie poţi să ieşi din ea şi să intri în alta. Nuvela e pe linia

[25] Marin Sorescu, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*", p. 460.

[26] În „Jurnal în ploaie: generalități", o introducere la *Jurnal. Romanul călătoriilor*, Marin Sorescu, vorbind despre jurnalul ca modalitate, îl considera pe Eliade, alături de Max Frisch, Elias Canetti, Eugen Ionescu şi Ginsberg, „un profesionist al genului", faţă de care el era „un scriitor al genului" (Marin Sorescu, „Jurnal în ploaie: generalități", în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, p. 1090).

[27] Marin Sorescu, *Jurnal. Romanul călătoriilor*, în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, p. 1123.

fantasticului din *La ţigănci* şi *La curţile lui Dionis*, însă fără tensiunea acestora”.[28]

În octombrie 1981, Sorescu consemnează un dialog telefonic la Paris cu Mircea Eliade, cel care, deşi întâmpina multe probleme de sănătate, rămânea la fel de amabil. Cu toate acesta, poetul regreta faptul că savantul nu l-a ajutat să-și promoveze opera în străinătate până atunci și nici nu părea să facă ceva în acest sens. „Ca de obicei, vorbeşte numai despre el şi despre cărţile lui. S-a bucurat când i-am spus că am fost invitat de Departamentul de Stat şi am făcut un tur de lecturi (în câteva State), că poeziile mele au fost bine primite. Dar nici acum – ca şi în alte dăţi – nici nu-i trece prin minte să-ţi sugereze ceva care ţi-ar fi de folos, să-ţi recomande sau să te recomande la o editură etc. Egoismul acesta o fi o candoare? M-am obişnuit de mult cu el. Cioran e diametral opus. În această privinţă, îţi dă sfaturi, fără a interveni el afectiv”.[29]

În *Jurnalul* său, Eliade aminteşte în trei rânduri de Marin Sorescu. Prima însemnare este din anul 1972, 23-24 februarie, atunci când Sorescu a ajuns la Iowa City, alături de Ştefan Bănulescu şi de soţiile lor, cu ocazia organizării unor dezbateri referitoare la arta scrisului. Eliade notează că îi cunoscuse pe cei doi scriitori la Roma, în 1968, fiind primii autori din ţară cu care savantul intrase în contact după 1945 şi care îl impresionaseră prin operele lor: *Iarna bărbaţilor*, volumul de nuvele al lui Bănulescu şi *Poemele* lui Sorescu. Perioada 1966-1967 era perioada unei oarecare „liberalizări” în România comunistă, în care au putut să vadă lumina tiparului adevărate opere autentice

[28] Marin Sorescu, *Jurnal. Romanul călătoriilor*, p. 1123.

[29] Marin Sorescu, *Romanul călătoriilor. Jurnal inedit III. Plimb căţelul pământului*, Ediţie îngrijită, prefaţă, note şi anexe de George Sorescu, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 2008, p. 89. În legătură cu Emil Cioran, vezi interviul: „Acasă la Emil Cioran”, în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, pp. 1448-1454.

ale unor scriitori tineri. „Inutil să rezum lungile noastre conversaţii. Le puneam necontenit întrebări – despre prietenii şi colegii din ţară, despre noile generaţii de scriitori etc. etc. Miracolul unei culturi care se încăpăţânează să creeze şi să se adâncească în puţinele clipe de linişte pe care i le îngăduie «Istoria»; uneori o dată la zece-douăzeci de ani, alteori o dată pe secol...”.[30] Următoarea întâlnire dintre Eliade, Bănulescu şi Sorescu are loc la 21 aprilie, pentru ca ultima notiţă din *Jurnalul* eliadian despre Sorescu să fie din 23 aprilie 1973, în legătură cu vizita lui Cezar Baltag la Iowa City.[31]

Între Mircea Eliade şi Marin Sorescu a existat şi o corespondenţă din care se poate desprinde, în primul rând, un ton familiar: cele trei scrisori ale savantului către poet, două din 1972 şi una din 1981, debutează cu formula „Dragă Marin Sorescu”.[32] În scrisoarea datată 26 ianuarie 1972, Eliade aminteşte de prima întâlnire cu Ștefan Bănulescu, cu cinci ani înainte, precum şi de întâlnirea de la Paris cu Marin Sorescu, în urmă cu trei ani. Eliade îi promite poetului că-i va trimite un exemplar din *Noaptea de Sânziene* şi alte nuvele pe care le-a scris între timp. Următoarea scrisoare, datată 29 martie 1972, a

---

[30] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, 1970-1985, Ediţie îngrijită și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 55.

[31] Într-o Scrisoare către Barbu Brezianu, datată 8 mai 1972, Eliade nota despre întâlnirile din acea perioadă cu scriitorii români: „Primăvara aceasta s-a desfășurat sub semnul «românității». Am văzut de mai multe ori pe [Ștefan] Bănulescu și pe [Marin] Sorescu, am petrecut trei zile cu ei la Iowa City și am stat mult de vorbă. Iar de două zile se află aici în campus prof. C[onstantin] C. Giurescu pentru o conferință, întovărășit de atașatul cultural Căpățână” (Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul I, A-H, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 101).

[32] Mircea Eliade, *Europa*, *Asia*, *America... Corespondenţă*, Volumul al III-lea, R-Z, Îngrijirea ediţiei şi indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2004, pp. 159-162.

pornit de la un eveniment neplăcut: intervenţia lui Sorescu pe lângă Eliade pentru a-l convinge că situaţia nu era atât de gravă în urma publicării „trunchiate”, de către Adrian Păunescu, a unui interviu cu savantul român. Eliade considera că interviul nu trebuia să apară în acel timp. „De aceea îl sileam să-mi dea cuvântul lui de onoare că textul va apărea *integral* ori deloc. Îmi închipuiam că anumite pasagii nu pot trece, şi astfel eram sigur că interviul nu va apărea, deocamdată. Dar era bine că acest text *exista*, dactilografiat în mai multe exemplare, în ţară şi în străinătate”.[33] O mai mare supărare a fost pricinuită de *Introducerea* „politizată” a interviului. În urma acestor fapte au avut de suferit atât Eliade, cât şi familia lui din ţară, în special Sorin Alexandrescu. Răspunsul savantului la textul lui Păunescu a fost trimis la *Europa liberă*.

Ultima scrisoare, din 10 martie 1981, prezintă un Marin Sorescu preocupat de opera eliadiană. Este vorba de traducerea *Memoriilor* şi de greşelile, semnalate lui Eliade de poet, care au apărut în urma acestui demers: traducerea din franceză în română a unor părţi ce au fost deja publicate în limba română, la Madrid, în 1966. În acest sens, Eliade se confesa: „Nu sunt un orgolios, dar singurul lucru cu care mă laud este limba românească, autentică şi corectă, în care am scris şi continuu să scriu literatura mea, *Jurnalul* şi *Autobiografia*. Eu am rămas ce-am fost: scriitor român. Numai opera ştiinţifică şi filosofică este scrisă în franceză şi engleză. Mi se pare absurd şi jignitor să fiu citit în ţară în româneasca altcuiva. Crezi că s-ar putea pune capăt acestui procedeu?”.[34]

---

[33] Mircea Eliade, *Europa*, *Asia*, *America... Corespondenţă*, Volumul al III-lea, p. 161. Supărarea lui Eliade cu privire la publicarea interviului cu Adrian Păunescu este consemnată şi în paginile *Jurnalului* său (Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, p. 330).

[34] Mircea Eliade, *Europa*, *Asia*, *America... Corespondenţă*, Volumul al III-lea, p. 162.

Concluzii: ferestre deschise

În această prezentare am încercat să găsim corespondenţe între două personalităţi, Marin Sorescu şi Mircea Eliade, între care se pot realiza legături pornind de la felul în care cei doi tratează anumite motive şi teme, în special mitice, chiar dacă acestea sunt privite de pe poziții diferite. Lucrurile par simple și limpezi la prima vedere. Un interviu, o recenzie, vizite, corespondență. Însă, pentru cunoscătorii perioadei respective, aceste „evenimente" par cel puțin „excepții", dacă nu adevărate „minuni". Eliade nu a fost în România comunistă. A fost chemat, „îndemnat" să revină, dar a refuzat invitațiile, de multe ori la intervenția prietenilor. Pentru cei ce studiază acei ani și opera savantului român, legăturile cu Marin Sorescu pot constitui punți în înțelegerea a ceea ce a reprezentat Eliade în epocă și a ceea ce cultura română a produs chiar și în acele timpuri dificile.

În acest context, analizând în stilul propriu cartea *Aspecte ale mitului*, Marin Sorescu făcea remarci interesante cu privire la mit și la prezența lui în lumea modernă, pornind de la lucrarea unui român care era recunoscut și apreciat pe plan internațional, fără ca opera sa, cu un impact profund în multe domenii, să fie tradusă în limba maternă.

Pe de altă parte, Marin Sorescu rămâne creatorul unei poezii de factură ironică şi fantezistă, care prelucrează în stil modern vechile mituri ale umanităţii, în special pe cele biblice. Eugen Simion observa o trecere, de la volumul de parodii de debut *Singur printre poeţi* (1964) la *Poeme* (1965), „la alt stil liric, nu lipsit de ironie nici acesta, dar într-o comunicare mai directă şi situat în inima temelor mari".[35] Pentru aceasta era apreciat chiar de G. Călinescu, care îl încadra în rândul scriitorilor romantici într-un sens mai larg. Însă critica nu l-a

[35] Eugen Simion, „Marin Sorescu", în: Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, I, Ediția a doua revăzută și completată, Ed. Cartea românească, București, 1978, p. 272.

urmat pe Călinescu în interpretarea poeziei soresciene. „Pentru ea, Marin Sorescu nu este un romantic, ci un spirit demitizant în poezie”.[36] Această demitizare este susţinută prin ironie, devenită esenţială în poezia sorescianã, în opoziţie cu părerile mai vechi după care nu se poate glumi pornind de la marile mituri. „Se poate, totuşi. Prin geamul afumat al ironiei marile mituri se întrezăresc, uşor mişcate”.[37]

Pornind de la aceste date, o analiză a miticului sorescian poate ține cont și de felul în care mitul este prezent în gândirea lui Mircea Eliade, de felul în care aceste două viziuni se apropie sau se distanțează. Legături între ideile eliadine și soresciene se pot realiza și în ceea ce privește condiția omului modern, dacă se analizează scrierile savantului român și piesele de teatru soresciene, *Iona*, *Paracliserul* și *Matca*, aceste „parabole sub forma unor monologuri dramatice”.[38]

[36] Eugen Simion, „Marin Sorescu”, p. 272.
[37] Eugen Simion, „Marin Sorescu”, p. 275. În continuare, criticul literar scria: „Plăcerea pe care o au toți poeții tineri de a întoarce miturile spre sensurile dorite de ei ia la Marin Sorescu forma unei sistematice contestații, cu efecte de mai multe feluri” (Eugen Simion, „Marin Sorescu”, p. 279).
[38] Eugen Simion, „Marin Sorescu”, p. 306.

În genul… înţelepţilor: Mircea Eliade şi Nicolae Steinhardt

Introducere

A prezenta relaţia dintre Mircea Eliade şi Nicolae Steinhardt este ca şi cum ai încerca să urmăreşti traiectoria a două astre care, fără a se întâlni prea des şi fără a face parte din aceeaşi „galaxie”, s-au influenţat atât de mult (deşi, în anumite situaţii, atât de tragic). Rămân multe răni nevindecate (Cum ar putea cineva să fie acuzat la 12 ani de muncă silnică pentru că a citit o carte? De ce Occidentul nu a avut nicio reacţie în urma celebrului proces din România anului 1960?) şi multe întrebări fără răspuns (De ce Eliade nu aminteşte nimic în *Jurnalul* şi în *Memoriile* sale despre procesul intelectualilor români în care, fără voia lui, a fost implicat? Probabil – acesta ar fi un răspuns – ca să nu le facă şi mai mare rău celor implicaţi).

Nicolae Steinhardt l-a cunoscut pe Mircea Eliade încă din adolescenţă, ei urmând acelaşi liceu bucureştean, Spiru Haret, viitorul monah de la Rohia fiind cu cinci ani mai tânăr. Printre amintirile sale din acea perioadă, Steinhardt creionează şi un portret al viitorului savant de origine română: fără a excela la toate materiile, Eliade „aparţinea totuşi tipului de elev excepţional; câtuşi de puţin celui tocilar, căci avea preferinţe, iar subiectele care nu-l atrăgeau nu se sfia să le trateze cu făţişă desconsideraţie. Amănuntele acestea erau ştiute de toată şcoala, Eliade fiind (precum Noica, Elian, Vanici, Brezianu, Acterian) una din vedetele cursului superior”.[1] Cei doi s-au reîntâlnit de

---

* În acest capitol am reluat și completat ideile din studiul: „În genul... înţelepţilor. Mircea Eliade – Nicolae Steinhardt”, în: *Tabor*, Nr. 8, noiembrie 2012, pp. 82-94.

[1] Nicolae Steinhardt, *Ispita lecturii* – inedite –, Ediție îngrijită și Cuvânt înainte de Ioan Pintea, Ed. Dacia, Cluj, 2000, p. 60.

câteva ori în perioada interbelică, apoi de două ori la Paris: în 1978, când s-au revăzut după o lungă perioadă de timp, şi în 1980, când Steinhardt a locuit în apartamentul soților Eliade din capitala Franţei.

Steinhardt şi/sau Antisthius

În anul 1934 Nicolae Steinhardt debuta, cu pseudonimul Antisthius (numele unui personaj din *Caracterele* lui La Bruyère), cu volumul de parodii *În genul... tinerilor*.[2] Între scriitorii „tratați" în această carte se numărau Emil Cioran, Constantin Noica, E. Marghita, Mircea Eliade, Geo Bogza, Petru Comarnescu, Eugen Relgis, Saşa Pană etc. La întrebarea adresată de Mircea Handoca 50 de ani mai târziu (septembrie 1984) despre volumul de pamflete publicat în tinereţe, Steinhardt afirma: „Ce gândesc după o jumătate de veac despre acea parodie? Că mai bine nu o scriam şi mai bine nu apărea... Mă simt, acum, atât de îndepărtat de textul de atunci. Am fost dur, pripit, exuberant, superficial. Mă răsfăţam. Eliade s-a numărat printre autorii parodiaţi la care prima reacţie n-a fost de supărare, ci de îngăduinţă şi amuzament. Citatul din La Bruyère folosit drept motto al cărţii (accentua voința parodistului de a nu da mustrărilor sale o coloratură personală) i-a plăcut îndeosebi. Antisthius, *caracter* al lui La Bruyère, făgăduieşte într-adevăr că se va menţine în aria principiilor, că nu va coborî în arcanele vieţii particulare. Izbutit-am a proceda astfel? Oarecum".[3]

Capitolul despre Mircea Eliade poartă titlul *Întoarcerea*

---

[2] N. Steinhardt (Antisthius), *În genul... tinerilor*, Ediţie îngrijită, note, studiu introductiv, referinţe critice şi indici de George Ardeleanu, Repere biobibliografice de Virgil Bulat, Ed. Polirom, Iaşi, 2008.

[3] N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, Ediţie îngrijită de Virgil Bulat, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 355. Vezi și: „... cu N. Steinhardt", în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, p. 307.

din India, ţară în care Eliade a stat între anii 1928-1931. În acest text, Steinhardt parodiază calitatea lui Eliade de şef al „tinerei Generaţii”, aplecarea asupra studiului religiilor orientale, „beţia de cuvinte”, erotismul din operele publicate şi egocentrismul său. În prezentarea autorului, în apropierea de ţărmul românesc al Mării Negre, tânărul Eliade, întors din îndepărtata Indie, vorbeşte cu sine însuşi: „Pământul nu se vedea încă de pe vapor, când mă simţii de acum copleşit de reflecţii jalnice. Eram numai fatigat de drum? *Nu*! Simţământul horibil care pusese stăpânire – fatmic şi inexpugnabil – pe fiinţa mea iremediabilă, iraţională, orfeică era travaliul deosebirii climatice. Dar nu al temperaturii concrete, ci, adânc, al latitudinii siccitive. Prin mijloacele promiscuei civilizaţii europene ajunsesem în mai puţin timp decât, falemic, îmi trebuia ca să contemplu leproşii cadaverici sau crocodilii purificaţi din ţara divină în continentul cu dicţionare”[4]; „Părul meu palid, farmecul călugăresc care emană, matildic şi universal, din omul paradoxal ce sunt mă vor acoperi. Vine seara, şi în cenuşa pânzelor sub globurile copleşitoare ale cheiului mă voi strecura ascetic, inasimilabil, inacceptabil, transcendent şi neutru. Ideea preţiozităţii unei primiri îmi dă o suferinţă carnală”[5]; „Scobor neuric în portul fantastic în noapte, rezultanta trudei mijlocizatorii. Ezit să pun piciorul pe ţărmul cu instituţii şi caractere: pământul instituţional, caracteriţional, unde experimentul nu e introvert, unde ambarele sunt irelevante şi hărnicia honestă o datorie. Pun totuşi piciorul jos şi privesc cu un mepriz bergsonian-cinic grămădătura din faţa mea”[6] etc. etc.

Ispita de a citi în pădurea interzisă

Procesul grupului „mistico-legionar” Constantin Noica –

[4] N. Steinhardt (Antisthius), *În genul… tinerilor*, p. 127.
[5] N. Steinhardt (Antisthius), *În genul… tinerilor*, p. 129.
[6] N. Steinhardt (Antisthius), *În genul… tinerilor*, p. 131.

Dinu Pillat[7] s-a desfăşurat într-o atmosferă internaţională încărcată, în care evenimente cu urmări grave pentru România şi pentru toate statele comuniste din Europa de Est se succedau cu repeziciune: destalinizarea (mai mult sau mai puţin aparentă) iniţiată de Hruşciov (1956), revolta de la Budapesta şi înăbuşirea ei sângeroasă (1956), retragerea trupelor sovietice din România (1958), acordarea premiului Nobel pentru literatură lui Boris Pasternak pentru romanul *Doctor Jivago* urmat de refuzarea acestuia, ca urmare a presiunilor sovietice (1958).[8]

Într-o încercare de schimbare a imaginii României în lume (într-un fel, în legătură cu hotărârile şi spiritul Conferinţei de la Geneva), în iunie 1956 regimul din România a permis Teatrului Naţional din Bucureşti să facă un turneu la Paris, cu piesele *O scrisoare pierdută* de I.L. Caragiale şi *Ultima oră* de Mihail Sebastian. Acest fapt a fost un prilej pentru Mircea Eliade de a se întâlni cu vechi cunoştinţe, printre care se număra şi Marietta Sadova, soţia lui Haig Acterian, prietenul său din perioada interbelică. Deşi totul a fost plănuit de organele de securitate ale Partidului Comunist din România, peste trei ani Marietta Sadova a fost acuzată în grupul celor 23 de intelectuali, în ceea ce avea să reprezinte ultimul mare proces politic din România. Unul dintre principalele capete de acuzare în procesul grupului Noica – Pillat l-a constituit difuzarea şi lecturarea

[7] În mod paradoxal s-a insistat pe formula de „grup legionar”, chiar dacă doi dintre cei arestaţi erau evrei: Nicolae Steinhardt şi Beatrice Strelinsker. Arestările celor care au făcut parte din acest grup au început la 11 decembrie 1958 cu Noica şi s-au terminat la 4 ianuarie 1960 cu Steinhardt, iar procesul propriu-zis s-a derulat între 24-26 februarie 1960. Steinhardt a fost eliberat din închisoare la 3 august 1964, iar Noica în acelaşi an la 8 august, ei fiind ultimii doi eliberaţi dintre membrii lotului.

[8] Clara Cosmineanu, „Despre intelectuali şi societatea comunistă”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, Selecţia documentelor Clara Cosmineanu şi Silviu B. Moldovan, Prefaţă Toader Paleologu, Studiu introductiv Clara Cosmineanu, Ed. Nemira, Bucureşti, 2005, p. 13.

cărţilor *Ispita de a exista* de Emil Cioran şi *Noaptea de Sânziene* (*Pădurea interzisă*) de Mircea Eliade, cărţi interzise de regimul comunist din România. Marietta Sadova a fost cea care a adus clandestin în țară exemplare ale cărţilor celor doi români din exil, pe care apoi le-a dat în secret prietenilor.[9] Între aceștia se număra și Nicolae Steinhardt, inclus și el în lotul inculpaților.

Între numeroasele documente ale Securităţii comuniste cu privire la Steinhardt se găsesc mai multe referiri la Mircea Eliade şi la lucrările acestuia, semn că difuzarea şi citirea romanului eliadian, precum şi prietenia cu autorul acestuia, au constituit puncte esenţiale în condamnările intelectualilor. Astfel, în „Procesul-verbal de interogatoriu" datat 6 ianuarie 1960 se aminteşte faptul că în anul 1957 Steinhardt, la indicaţiile lui Constantin Noica, a dat cartea scrisă de Eliade (*Pădurea interzisă*) lui Sergiu Al-George. Cu un an înainte se discutase într-un grup de intelectuali (din care făceau parte Constantin Noica, Nicolae Steinhardt, Alexandru Paleologu, Paul Dimitriu ş.a.) despre cele două lucrări ale lui Cioran şi Eliade.[10] Aceste date revin şi în interogatoriile ulterioare, în care se vorbeşte cu precădere despre grupul de intelectuali ce discutau pe ascuns cărţile celor doi emigranţi (8 ianuarie 1960, 9 ianuarie 1960, 11

---

[9] „Proces-verbal de interogator. Învinuit Acterian Sadova Maria. 9 noiembrie 1959,", în: Stelian Tănase, *Anatomia mistificării*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 60-63.

[10] „1960 ianuarie 6. Proces-verbal de interogatoriu al lui Nicu Steinhardt în calitate de învinuit", în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, pp. 52-60. În „Procesul-verbal" datat 4 octombrie 1959, Iordache Nicolae (Vladimir Streinu) afirma că s-au citit scrieri interzise printre care şi cele ale „fugarului român din Occident Cioran Emil, *Ispita de a exista*, adusă de Voinescu Alice şi citită de Cioculescu Şerban, precum şi *Scrisoare către un prieten de departe*, adusă şi citită în 1957 de Cioculescu" (Stelian Tănase, *Anatomia mistificării*, p. 45). Despre lucrarea lui Cioran şi *Pădurea interzisă* a lui Eliade, citite în salonul literar care se formase, aminteşte şi Sandu Lăzărescu într-un interviu (Stelian Tănase, *Anatomia mistificării*, p. 45).

ianuarie 1960, 12 ianuarie 1960, 13 ianuarie 1960, 24 februarie 1960).

În „Sentinţa” nr. 24 din 1 martie 1960, unde au fost acuzaţi toţi cei 23 de inculpaţi (Noica Gr. Constantin, Pillat I. Constantin, Lăzărescu C. Sandu, Florian I. Gheorghe, Acterian A. Arşavin, Ranetti C. Constantin, Radian C. Nicolae, Vlad C. Aurelian, Răileanu C. Constantin, Iordache S. Nicolae zis Vladimir Streinu, Mitucă Gh. Ion, Vidraşcu P. Emanoil, Acterian Sadova Maria, Paleologu M. Alexandru, Steinhardt O. Nicu Aurelian, Strelisker Beatrice, Enescu Gh. Teodor, Niculescu A. Remus, Noica P. Iacob, Al. George V. Sergiu, Teodoreanu O. Alexandru zis Păstorel, Ionescu Anca, Mironescu Sanda Simina), printre numeroasele acuze aduse, era notată şi următoarea: „Inculpaţii Noica C-tin şi Pillat C-tin fiind duşmani ai luptei şi realizărilor poporului muncitor, străini de interesele patriei, având aceleaşi convingeri ca ale trădătorilor de ţară fugiţi în Occident, legionarii Eliade Mircea şi Cioran Emil, puşi în slujba serviciilor de spionaj imperialiste ca agenţi plătiţi la ordinul cărora uneltesc prin toate mijloacele împotriva R.P.R., restabilesc pe căi ilegale legăturile cu aceste elemente, s-au pus în slujba lor şi servindu-i credincios, le-au difuzat în ţară scrierile lor cu conţinut instigator şi pline de calomnii la adresa poporului român şi regimului democratic-popular. Timp îndelungat inculpaţii au folosit căi ilegale pentru a introduce în ţară şi expedia în străinătate scrieri duşmănoase, folosindu-se în acest scop de unele persoane venite în ţară ca turişti ori de altele de la o legaţie capitalistă din Bucureşti sau de cetăţeni români care plecau în străinătate în interes de serviciu. Astfel, când a fost trimisă la Paris în interes obştesc, inculpata Acterian Sadova Maria a stabilit legături cu legionarii Eliade Mircea şi Cioran Emil de la care a primit cărţi în mai multe exemplare, pentru a fi aduse în ţară legionarului Noica Constantin. Cărţile acestea cu caracter duşmănos la adresa poporului român au fost răspândite

în rândurile unor elemente reacţionare cu scopul menţinerii unui spirit naţionalist şovin şi mitului aşa-zisei literaturi «pure»”.[11]

Urmează sentinţele acuzaţilor unde, la poziţia 15, este menţionat Steinhardt Nicu Aurelian, „element duşmănos al regimului democrat-popular din R.P.R., apărător al fostului regim burghezo-moşieresc” și un apropiat al lui Constantin Noica. În afară de acuza de a-l fi cunoscut pe Noica şi scrierea acestuia *Povestiri din Hegel*, Steinhardt a mai citit şi lucrările semnate de „fugarii legionari Cioran Emil şi Eliade Mircea, aflaţi în Franţa” şi s-a pus „în slujba acestora, hotărând să multiplice în mai multe exemplare articolul lui Cioran Emil intitulat «Scrisoare către un prieten din depărtare» publicat în Occident şi adresat lui Noica Constantin”.[12] În continuare se menționa faptul că inculpatul a recunoscut că a primit de la Maria Sadova prin Noica scrierile lui Cioran și Eliade, „adăugând că aceste scrieri, *Ispita de a exista* şi *Pădurea interzisă*, au un conţinut interzis pentru regimul nostru, că lucrările acestea au circulat în rândul cunoscuţilor lor, difuzând şi el cartea lui Eliade *Pădurea interzisă* coinculpatului Al. George Sergiu după ce a citit-o, iar pe a lui Cioran a dat-o lui Stahl”.[13] În *Jurnalul fericirii*, Steinhardt mărturisea că acuzaţiile erau adevărate, însă nu erau fapte incriminatorii, lucru care nu a fost luat în considerare atunci când juriştii din Occident s-au aplecat, destul de rar, asupra acestui proces. „Erau atât de convinşi, li se părea atât de evident ca faptele incriminate să fie infracţiuni, încât au considerat lucrul ca de la sine înţeles. N-au

[11] „1960 martie 1. Sentința nr. 24 în dosarul 201/1960 a Colegiului de Fond al Tribunalului Militar al Regiunii a II-a București (fragmente)”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 103.
[12] „1960 martie 1. Sentința nr. 24 în dosarul 201/1960 a Colegiului de Fond al Tribunalului Militar al Regiunii a II-a București (fragmente)”, p. 106.
[13] „1960 martie 1. Sentința nr. 24 în dosarul 201/1960 a Colegiului de Fond al Tribunalului Militar al Regiunii a II-a București (fragmente)”, p. 107.

revizuit axiomele. Ce ni s-a imputat nu era fals. Cetisem cărţi de Mircea Eliade, de Emil Cioran, de Eugen Ionescu. Mersesem des la Tr. să bem ceai din serviciul *Rosenkavalier*, să pălăvrăgim şi să ne mai descărcăm sufletul. (...) Jules Romains văzuse, Kafka prevestise: *poliţia pentru oamenii cumsecade*. Anticreştinismul ce face? Generalizează păcatul, acum toţi sunt în stare de vinovăţie permanentă, nu mai eşti osândit pentru ceea ce ai făcut, ci pentru ceea ce eşti”.[14]

Pentru aceste fapte şi pentru altele asemănătoare Nicolae Steinhardt a fost condamnat la 12 ani muncă silnică, 7 ani degradare civică şi confiscarea averii personale pentru infracţiunea de uneltire contra ordinii sociale. Peste ani, Steinhardt avea să noteze în *Jurnalul fericirii* în legătură cu ultimele lui cuvinte de la proces şi cu reacţia celor din sală: „Eu mi-am pregătit cu grijă, din celulă, eventualul cuvânt final şi-l recit fără oprire: «Faptele fiind ceea ce sunt, se cade să arăt două lucruri: primul, că nu am avut intenţia de a unelti, al doilea că dacă aş fi ştiut că volumul lui Emil Cioran, *Ispita de a trăi*, putea fi interpretat ca un atac la adresa poporului român (ceea ce nu este) nu l-aş fi citit şi nu m-aş fi asociat la răspândirea lui, deoarece am avut, am şi voi avea întotdeauna faţă de poporul român numai simţăminte de adânc respect şi neţărmurită dragoste». Cuvinte destul de îndemânatice şi care – Dumnezeu ştie de ce, fiindcă n-or fi mai grozave decât ale celorlalţi – sunt ascultate de câteşi patru grupe ale sălii în tăcere. Dr.-ul Al. G. mi-a spus apoi, la camera 18, că l-am emoţionat”.[15] Prezentând atitudinea lui Steinhardt din timpul detenţiei pe care o suferise, Monica Lovinescu scria că, deși bătut și torturat, scriitorul „se purtase aşa cum i-o ceruse bătrânul său tată, ca un erou. Vorbă pe care n-ar fi rostit-o niciodată. Pentru Steinhardt termenul mai

[14] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ediţia a VII-a, Îngrijire, postfaţă şi note de Virgil Ciomoş, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, pp. 239-240.
[15] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 71.

nimerit mi se pare: smerenie. Şi nu neapărat fiindcă şi-a sfârşit viaţa în călugărie, de aceeaşi smerenie dăduse dovadă şi mai înainte. Numai că era o *smerenie îndârjită*. Rezistând, dar fără trufie, ci doar cu hotărâre implacabilă, la toate relele şi incapabil să săvârşească vreunul. Nerenunţând însă la proiectele sale de opoziţie”.[16]

În interviul acordat lui Mircea Handoca, Steinhardt analiza urmările pe care aceste evenimente le-au avut asupra vieţilor „actorilor” principali ai celebrului proces al intelectualilor: „Da, pentru C. Noica, Sergiu Al-George şi pentru mine «evenimentul existenţial» la care vă referiţi n-a însemnat o simplă întâmplare, o aventură, un accident neplăcut. Ci nespus mai mult: o experienţă cutremurătoare, o cotitură decisivă. N-a fost aşa pentru toţi: pe unii «întâmplarea» nu i-a marcat, alţii au îndurat-o anevoie, ca pe un blestem. Pot adeveri că n-a fost o simplă «pacoste» pentru Sergiu Al-George ori pentru Dinu Pillat. Pentru mine unul cred că evenimentul a luat amploarea cea mai largă şi a dobândit semnificaţia cea mai puternică: m-a schimbat întru totul, a făcut din mine «o făptură nouă». Ştiţi că Eliade, Cioran şi Eugen Ionescu au fost întrucâtva prezenţi în întreaga tevatură? Coperta *Nopţii de sânziene*, a *Ispitei de a exista* şi a volumului I din *Teatrul* lui Ionesco au figurat la loc de cinste în dosarul nostru? I-am simţit atunci pe toţi trei foarte aproape de noi – «în văzduh şi adevăr»”.[17]

După anii petrecuţi în puşcăriile comuniste şi după eliberare, Steinhardt a fost urmărit pe tot parcursul vieţii, notele informative din dosarele Securităţii stând mărturie în acest sens. Nu de puţine ori se găsesc în informări date despre legăturile pe care Steinhardt le avea cu intelectualii români din Occident, în

---

[16] Monica Lovinescu, *La apa Vavilonului* / 2. 1960-1980, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 71.

[17] N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, p. 357; „... cu N. Steinhardt”, p. 309. Steinhardt s-a convertit la Ortodoxie în puşcărie, la 15 martie 1960.

general, şi cu Mircea Eliade, în special. Astfel, într-o notă informativă datată 28 noiembrie 1972 privind lucrarea *Jurnalul fericirii* se amintesc legăturile pe care urmăritul le avea cu emigranţii din Occident: Virgil Ierunca, Mircea Eliade, Alexandru Ciorănescu, Paul Gruber, Vlad Stolojan şi Sanda Stolojan. Pe lângă aceste nume apar şi cele ale lui Eugen Ionescu, Emil Cioran, Teodorescu Gheorghe, Monica Lovinescu sau Tomaziu George, într-un plan de măsuri în dosarul de urmărire informativă privind pe Steinhardt Nicu Aurelian, datat 20 februarie 1977, dar şi într-un raport cu propuneri de încetare a urmăririi informative privindu-l pe urmărit, din 30 august 1979. În acest document era scris: „În situaţia că va primi bilete de avion de la Mircea Eliade, aşa cum acesta i-a promis, va pleca spre sfârşitul lunii septembrie şi va sta o lună la Paris, în casa lui Mircea Eliade care pleacă temporar în SUA şi apoi, după ce-şi va vizita rudele de la Bruxelles, va merge o lună la mănăstirea din Chevetogne, după care se va înapoia în ţară”.[18]

Între scrisorile trimise de Eliade se numără şi cea către Nicolae Steinhardt, din 6 decembrie 1978, un răspuns la scrisoarea lui Steinhardt din 18 octombrie. Eliade îşi arată respectul faţă de scriitorul român şi nu uită să rememoreze amintirile din timpul vizitei din vara anului 1978. „În orice caz, eu îţi voi rămâne toată viața recunoscător, pentru că, după ce te-a cunoscut Christinel, s-a convins că *există* creştini – şi sincera ei speranţă este de acum înainte să întâlnească şi alţi câţiva (fiind modestă, precizează: «măcar vreo doi, trei»...)”.[19]

Într-o altă călătorie, înainte de a fi tuns în monahism la

[18] „1979 august 30. Raport de propuneri de încetare a urmăririi informative a lui Nicu Steinhardt”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 200.

[19] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondenţă*, Volumul al III-lea, R-Z, Îngrijirea ediţiei şi indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 169.

16 august 1980, Steinhardt a ajuns din nou la Paris, fiind găzduit în apartamentul soților Eliade. În scrisoarea din 18 ianuarie 1980 el le mulțumea acestora pentru faptul că i-au oferit locuința pentru a locui în perioada petrecută aici. Vorbind despre reprezentanții români de la consulatul din capitala Franței, unde s-a dus pentru a cere o prelungire a vizei, Steinhardt mărturisea că aceștia i-au cerut să transmită lui Eliade mesajul că este așteptat cu bucurie în țară. „Am răspuns – cu de la mine {putere}, firește, numai și numai {în numele} meu – că în prealabil ar trebui să se traducă *în întregime* opera lui Mircea Eliade în românește, urmându-se pilda Poloniei și {Japoniei}; că ar trebui să se deschidă acum {porțile revistelor} și tiparnițelor românești {unor} scriitori și erudiți ca Eugen Ionesco, E. Cioran, Vintilă Horia, Alex. Ciorănescu, E. Turdeanu, Luc Bădescu etc. etc.; că ar trebui să se pună capăt {...}elor și dezgustătoarelor campanii de presă împotriva soților Ierunca – {...} există și o problemă – {...}. Am fost ascultat cu {atenție și} mi s-a dat dreptate în {privința} campaniilor de presă – dar {nu a fost} firește, decât un dialog {...}!”.[20]

În urma discuţiei pe care a avut-o la întoarcerea în țară cu căpitanul Ciucă Ion la 1 mai 1980, Steinhardt relatează că a stat două luni în apartamentul lui Eliade, care era plecat în America. În timpul interogatoriului este adusă în discuţie şi o posibilă venire a lui Eliade în ţară, în condiţiile în care emigranţii români de la Paris nu ar mai fi insultaţi: „Mircea Eliade e foarte sensibil la faptul că e tipărit, citit, e foarte ataşat de ceilalţi prieteni de la Paris, de Monica Lovinescu, de Virgil Ierunca şi insultele care li se aduc lor, socoteşte că i se aduc şi lui. El are o concepţie foarte frumoasă despre prietenie... dacă-i loveşti un

---

[20] *Postlegomena la Felix Culpa. Mircea Eliade, evreii și antisemitismul*, Volumul I, Culegere de texte de Liviu Bordaș, Ediție îngrijită de Mihaela Gligor și Liviu Bordaș, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2012, pp. 110-111.

prieten înseamnă că-l loveşti pe el. Conversaţia cu ataşatul cultural... care e inteligent şi cult... nu ştiu însă ce efect va avea... ei mi-au cerut să-i exprim lui Eliade felicitări, că ambasada şi guvernul nostru ar dori să-l vadă în ţară... Eu am transmis... (...) Eliade nu-i o fire acră sau îndârjită. El n-a privit... Eu nu mă pot pronunţa... Deocamdată cred că nu... El nu e insensibil la tot ce se petrece aici".[21] În continuarea discuţiei, Steinhardt vorbește despre modul dur în care Eugen Ionescu se referea la situaţia din România, legând acest lucru de firea sa. „Eliade nu-i aşa. Şi nici Cioran. E o fire modestă. Trăieşte modest. Decent, dar modest. Un ziar german a scris că «e o onoare pentru Occident, Cioran». Organele de stat trebuie să acorde refugiaţilor ca E. Ionescu, M. Eliade, Cioran un tratament conform spiritului românesc: iertător, tolerant şi inteligent pentru că e un gest de mărinimie românească de a nu insulta, e și un gest de inteligenţă de a-i apropia".[22]

Discuţiile purtate de Steinhardt cu diferiţi agenţi ai Securităţii erau dezvăluite în diferite note informative, aşa cum este cea din 20 mai 1980, semnată de informatorul „Adrian Cozmescu", privind vizita scriitorului român în Occident. Sunt amintite părerile lui Steinhardt cu privire la românii de la Paris cu care a intrat în contact. Despre relaţia cu Eliade se subliniază faptul că acesta preţuia valoarea intelectuală şi spirituală a lui Steinhardt. Nu este trecută cu vederea nici nostalgia lui Eliade pentru ţara natală, menţionându-se în final că „i-ar plăcea să

---

[21] „1980 mai 3. Notă-extras privind conținutul discuțiilor purtate în ziua de 1 mai 1980 de către căpitanul Ion Ciucă cu Nicu Aureliu Steinhardt", în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 203.

[22] „1980 mai 3. Notă-extras privind conținutul discuțiilor purtate în ziua de 1 mai 1980 de către căpitanul Ion Ciucă cu Nicu Aureliu Steinhardt", p. 210.

viziteze România”.[23] În nota de analiză în dosarul de urmărire informativă „Scriitorul” privind pe Steinhardt, din 16 iulie 1980 şi clasată drept „strict secret”, sunt amintite legăturile sale cu emigranţii români din Paris cu poziţie ostilă faţă de țară, între care se numără şi Eliade. Ideea legăturilor cu românii din Paris este reluată şi în alte note, datate 26 februarie şi 18 noiembrie 1981, 29 mai şi 31 iulie 1982, 12 februarie 1983.

La 4 martie 1983 Nicolae Steinhardt dădea o declaraţie în faţa angajaților de la Securitate cu privire la persoanele din străinătate pe care le cunoştea. Sunt amintite cele două vizite din Belgia şi Paris (1978 şi 1979-1980) şi întâlnirile pe care scriitorul le-a avut cu românii emigranţi, precum şi schimbul de cărţi pe care îl avea cu aceştia. Trei zile mai târziu a fost întocmit un raport cu propuneri de avertizare a lui Steinhardt, în urma declaraţiei semnate de acesta şi a urmăririi permanente la care a fost supus. Între acuze se insistă pe faptul că „a stabilit și menţine un contact strâns cu elementele din emigraţia reacţionară”[24], între care era amintit și Eliade. Avertizarea a avut loc câteva zile mai târziu, în timp ce într-un alt raport se vorbea despre legăturile lui Steinhardt cu Occidentul unde a trimis ultima sa carte tipărită.

În nota din 17 ianuarie 1984 se menţiona faptul că „dintr-o informaţie furnizată de un scriitor din Bucureşti rezultă faptul că biblioteca de la Mănăstirea Rohia de care se îngrijeşte N. Steinhardt ar fi o adevărată bibliotecă a emigraţiei române în străinătate (Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Emil Cioran, Ştefan

---

[23] „1980 mai 20. Notă a informatorului «Adrian Cozmescu» privind vizita în Occident a lui Nicu Steinhardt”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 214.

[24] „1983 martie 7. Raport cu propuneri de avertizare a lui Nicu Steinhardt pentru încetarea legăturilor cu persoane din emigrație și foști condamnați”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 260.

Baciu, Pamfil Şeicaru, Paul Goma etc.)”.[25] În urma acestor observaţii a fost înaintată propunerea ca Nicolae Steinhardt să fie preluat de Direcţia I a Securităţii, ţinându-se cont de complexitatea cazului. Printre motivele acestei măsuri se numărau şi legăturile strânse pe care Steinhardt le avea cu românii emigranţi, precum şi schimbul de cărţi cu aceştia în vederea realizării unei biblioteci. La 11 mai 1984 Steinhardt semna o notă informativă privind conţinutul fondului bibliotecii Mănăstirii Rohia. Printre cele 20.000 de volume se aflau şi cărţi ale unor autori consideraţi „duşmani ai poporului”: Mircea Eliade (*Histoire des croyances…*, *Traité de l'histoire des religions*), E.M. Cioran, Eugen Ionescu, H. Stamatu, Sanda Stolojan etc.[26] Despre aceste cărţi se amintea şi în rapoartele ce au fost întocmite de agenţii Securităţii în urma descinderilor inopinante la Rohia, fiind ridicate 21 de cărţi cu „conţinut duşmănos”. De asemenea, s-a propus să se acţioneze în vederea „temperării, compromiterii și izolării lui N. Steinhardt”[27] și chiar a înlăturării lui de la mănăstire. Într-un raport din 22 martie 1985 era amintită nemulțumirea urmăritului din cauza faptului că nu primea informații de la prietenii săi emigranți: „Consideră că este părăsit întrucât nu numai că nu i-au mai trimis cărţi, dar nici măcar medicamente. Se referă în mod expres la Virgil Ierunca, Monica Lovinescu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu şi alţii. Crede că aceştia ori îl consideră mort sau sunt supăraţi pe el din cauza unei scrisori de reproş pe care le-a trimis-o şi în care se referea

---

[25] „1984 ianuarie 17. Notă de analiză în DUI «Scriitorul» privind pe Nicu Steinhardt pentru supravegherea relațiilor acestuia”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 272.

[26] „1984 mai 11. Notă explicativă a lui Nicu Steinhardt privind conținutul fondului bibliotecii Mănăstirii Rohia”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 291.

[27] „1984 decembrie 10. Notă de analiză în DUI «Scriitorul» care propune compromiterea lui Nicu Steinhardt și înlăturarea lui de la Mănăstirea Rohia”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 325.

la o emisiune pe teme religioase transmisă la acest post de radio (*România liberă*, n.n.)”.[28]

Însemnări despre cultura şi spiritualitatea românească

În anul 1970 Mircea Eliade publica cartea *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, o prezentare pentru lumea occidentală a culturii și spiritualității poporului român. În legătură cu preocupările savantului cu privire la dorința de a aduce în fața lumii întregi frumusețile culturii naționale, Nicolae Steinhardt nota: „Sunt bucuros că odată în 1934 (într-o mică librărie bucureşteană) şi a doua oară în 1979 la Paris (în apartamentul din place Charles Dullin) mi s-a destăinuit: prima oară indirect și reticent, a doua dată fățiș și plin de voie bună: asta a vrut (asta, nu altceva): să demonstreze universalitatea puterii simţitoare şi cugetătoare a neamului său; pe de o parte. Pe de alta: să cucerească pentru tainele, semi-tainele şi clar-obscururile – ce păreau ostracizate pe vagi, oropsite şi dubioase terenuri – dreptul de a pătrunde în cultură (ca auxiliare şi la paritate cu experienţele)”.[29] În acest sens, prezentând ideea centrală a cărţii lui Eliade despre mitologia românilor, Steinhardt sublinia: „Există, desigur, o mitologie protoromânească, aşa cum a existat (Mircea Eliade) un precreştinism cosmic, vestitor (şi pregătitor) al creştinismului carpato-danubiano-pontic”.[30] Pe aceeași linie, scriitorul nota în *Jurnalul fericirii*: „Nicăieri n-am găsit o mai clară desluşire a motivelor pentru care intuisem la poporul român un fond creştin

---

[28] „1985 martie 22. Notă de analiză în DUI «Scriitorul» privind relațiile lui Nicu Steinhardt și măsurile Securității pentru a le destrăma”, în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, p. 341.

[29] N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, p. 37.

[30] N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, p. 346.

irecuzabil – datorită căruia până şi defectele Românilor par scăldate de o lumină atenuantă – decât în studiul lui Mircea Eliade asupra *Mioriţei* (...). Interpretarea eliadiană are într-însa ceva din absolutul soluţiilor după a căror formulare orice discuţie devine inutilă. *Roma locuta*. Ce nu înseamnă *Miorița*: resemnare, fatalism, chemarea morții, pasivitate, pesimism. Ce înseamnă: anti-istoricitate, transfigurare a condiției adamice.”.[31] În continuare, Steinhardt apropia această interpretare a baladei de creștinismul ortodox: „Poporul român e înzestrat cu o putere transfiguratorie ce-i permite să preschimbe întregul univers și să pătrundă în cosmosul liturgic (să participe la celebrarea liturghiei cosmice ar spune Maxim Mărturisitorul). Împotriva soartei nu te poți apăra ca împotriva unor vrăjmași; nu poți decât să dai un înțeles nou consecințelor ineluctabile ale destinului în curs de împlinire. Nu-i vorba de fatalism, de vreme ce fatalistul nici nu crede că poate preface semnificația ursitei. Ciobanul săvârșește o transmutație – *le grand-oeuvre* al denigraților alchimiști –, își transformă nenorocirea în taină mistică. Înfrânge soarta. Dă un sens fast nefericirii, asumând-o nu ca eveniment istoric, personal, ci ca taină. Impune un sens atât absurdului vieții, cât și teroarei istoriei. Întocmai ca și creștinismul, românismul poate anula urmările aparent iremediabile ale unei tragedii, dându-le valori nebănuite, scoase din *alte serii*. Adversitatea degradantă devine contrariul ei, după cum și

[31] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 362. Petre Ţuţea scotea în evidenţă legătura dintre spiritualitatea creştină şi istoria poporului român, aşa cum se desprinde din opera lui Mircea Eliade: „Prin gândirea lui mistică, Mircea Eliade trăieşte perfecţiunea atemporală a ordinii creştine. Sub acest aspect, stilul lui este specific naţional, românii neputând fi definiţi altfel. A trăi creştin în timp şi-n spaţiu înseamnă a nu fi înghiţit de timp şi de spaţiu, adică istoric-profan” (Petre Ţuţea, *Mircea Eliade*, Ediţie îngrijită de Tudor B. Munteanu, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 90).

rușinoasa spânzurare pe lemnul crucii ajunge a fi, prin Hristos, biruință asupra morții și scoatere de sub mânia Creatorului".[32]

În lucrarea sa din anul 1970, precum și în alte studii și articole publicate în periodice din exil, Mircea Eliade a prezentat cultura poporului său ca o punte între Orient și Occident. Această caracteristică a românilor era văzută de Steinhardt ca fiind reflectată în creaţia şi viaţa savantului de la Chicago. „Volumul fundamental despre yoga (în două ediţii), vasta şi ambiţioasa istorie a credinţelor şi ideilor religioase (vai, neterminată) ori ameţitor de numeroasele şi variatele studii istorice, etnologice, filosofice, analitice sunt departe de a fi simple (şi solide, impecabile) lucrări de specialitate ori de sinteză, sunt o căutare, un *quest*, un pelerinaj al spiritului românesc în lumea largă, o aventură aş zice, ca a feciorului de împărat, a voinicului încrezător în calu-i năzdrăvan, a lui Făt-Frumos care se bizuie nu atât pe hărnicia şi deşteptăciunea sa cât mai ales pe o armă secretă dând rareori greş: vocaţia culturală şi spirituală a unui popor aşezat spre nenorocul său la întretăierea imperiilor şi-n drumul invaziilor dar şi spre fantastica-i norocire pe unul din punctele (magice?) unde se focalizează, convieţuiesc şi se completează duhuri, culturi, ştime poate mai puţin potrivnice decât ne obişnuisem a le considera. Şi este vrednic de sesizat: ca autor de proză literară ori de proză ştiinţifică a purtat cu el, mereu, ca într-o desagă neîmpovărâtoare încă o însuşire românească: un fel de bonomie, nescorţoasă şi nebonsumflată; un contact permanent cu principiul relativităţii generalizate; o smerită bănuială că drumul spre adevăr e, cine ştie, asimptotic".[33] În altă parte, monahul de la Rohia nota în legătură cu dublul scop urmărit de Eliade: „universalizarea perspectivei culturale româneşti şi dovedirea capacităţii românilor de a-şi

---

[32] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, pp. 362-363.
[33] Nicolae Steinhardt, *Monologul polifonic*, p. 37.

asimila elemente spirituale aparent cu totul străine şi îndepărtate de ei. A obţinut câştig de cauză şi mai mult decât atât".[34]

Nicolae Steinhardt şi-a exprimat în mai multe rânduri admiraţia faţă de literatura lui Mircea Eliade. Pentru el, *O fotografie veche de 14 ani* era o nuvelă în care savantul „îşi dezvăluie (strălucit şi cu ce vervă!) ataşamentul pentru credinţele româneşti tradiţionale şi o foarte picantă poziţie de adversitate (ori, să-i zicem, pronunţată rezervă) faţă de principalele sisteme filosofice occidentale. *Fotografia* zic eu este o *Mărturisire de credinţă românească şi ortodoxă*".[35] În

---

[34] Nicolae Steinhardt, *Monologul polifonic*, p. 34. În continuare, Steinhardt nota: „Suntem la mijloc, dar nu la temperatură călâie și nu la o medie aritmetică, mai degrabă la interferența a două ansambluri. Aceasta-i una din principalele iscodiri eliadiene. Ne-am păstrat vioiciunea, adaptabilitatea, ba și (fără exagerare) disponibilismul, libertatea de acțiune și apreciere, simțul depistării lupului în veşminte de bunicuță și cu ochelari pe nas. Putem recepta pe mai multe lungimi de undă – și trebuie să o facem, nu avem dreptul să irosim privilegiile ce ne-au fost conferite – dar ne pricepem să filtrăm, decantăm, osebim informațiile primite. Contrar aparențelor nu-l văd câtuși de puțin pe Eliade ca pe un antieuropean și nici ca pe un habotnic al Indiei ori al Orientului. (Începând cu *Maitreyi*, toate scrierile lui unde apare India sunt absolut «degajate»). Porțile sunt larg deschise în două direcții, în centru se află un ochi atent și treaz. Și-apoi mai e libertatea, noțiune esențială, dragoste neintermitentă. N-a pregetat s-o așeze alături de yoga (v. volumul *Yoga et liberté*) și nu socot să pot fi contrazis afirmând că o numără printre stihiile cele mai populare pe întinsul teritoriului locuit de români" (Nicolae Steinhardt, *Monologul polifonic*, pp. 34-35).

[35] Nicolae Steinhardt, *Monologul polifonic*, p. 360 („... cu N. Steinhardt", p. 314). Vezi şi *Jurnalul fericirii*, unde Steinhard prezintă nuvela lui Eliade ca o „Mărturisire ortodoxă și românească" (N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 350). În scrisoarea din 10 februarie 1975 către Eliade, Steinhardt scria, într-o notă personală, după ce primise de la savantul român unul dintre studiile acestuia: „Pentru cel a cărui «Fotografie veche de 14 ani» o socotesc a fi analog cu *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, confirmată de sinodul de la Iași din 1642, *Mărturisirea românească și ortodoxă*, Chicago, 1959" (*Postlegomena la Felix Culpa*, Volumul I, p. 95).

Jurnalul fericirii scriitorul sublinia că *O fotografie veche de 14 ani* este o lucrare „la fel de importantă pentru sufletul românesc şi puterea sa transfiguratorie ca şi *Luceafărul*, *Legenda Meşterului Manole* şi *Mioriţa*”[36], pentru ca, într-o altă însemnare, să noteze că personajul principal al nuvelei, Dumitru, „contestă idolii toţi, vechi şi noi, ai filosofilor, sociologilor, lingviştilor; bună şi îndestulătoare îi este deloc naiva lui credinţă strămoşească”.[37]

Pornind de la literatura lui Eliade, Steinhardt considera că acesta, deși nu propune soluţii creştine la problemele pe care le ridică, este totuși „mai creştin decât crede şi decât au bănuit comentatorii săi – şi mai puţin partizan al hinduismului. Cheia poziţiei lui Eliade: *Nopţi la Serampore*”.[38] Cine citeşte această operă se întrebă dacă Eliade nu poate fi apropiat de gândirea hindusă sau de cea budistă, acolo unde totul este o iluzie, maya. Cu toate acestea, „creştinismul e surprinzătoarea cheie a camerei galbene, iar călătoria la Serampore e inutilă”.[39] Tot pornind de la opera literară a savantului, și anume de la romanul *Nouăsprezece trandafiri*, Steinhardt îi mărturisea lui Eliade în scrisoarea din octombrie 1980: „N-ați cunoscut, din fericire, închisoarea. Dar intuiția artistului e tot atât de puternică și de precisă ca experiența existențială a omului de rând. Ați înțeles perfect că «libertatea absolută» nu ne este accesibilă decât atunci când nu mai avem niciun fel de libertate. Dar absoluta libertate nu poate fi decât în închisoare sau într-o situație analoagă, în totală nelibertate. Am resimțit o ciudată emoție citind nuvela unde se află cuprinsă fraza despre libertate absolută. Ca acea bucuroasă emoție pe care, mereu, mi-o stârnește rostirea de către un altul a unui adevăr ce mi se părea tăinuit în adâncul cel mai

[36] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 384.
[37] Nicolae Steinhardt, *Monologul polifonic*, p. 34.
[38] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 368.
[39] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 368.

intim al ființei noastre”.[40]

Concluzii: opere și vieți împlinite

După moartea lui Mircea Eliade, Nicolae Steinhardt a trimis de la Rohia trei scrisori pline de afecțiune către Christinel Eliade (11 mai 1986, 30 iunie și 4 iulie 1988), prin care își arăta dragostea și respectul față de savantul de origine română și față de soția acestuia. Christinel i-a răspuns de la Chicago într-o scrisoare emoționantă, în mai 1986: „Iubite frate Steinhardt, Nu ne uita – nu-l uita pe Mircea. Roagă-te pentru el – și pentru mine (dacă crezi că merit). Roagă-te pentru amândoi. Încerc să mă rog și eu. Nu mai pot crede. Mă [rog], dar nu întotdeauna *reușesc* cum aș vrea. Cu plecarea lui Mircea a plecat totul pentru mine. Totul s-a stins. Prietenii toți sunt cum nu se poate mai buni. Dar cine-l poate înlocui? Numai credința în cel de sus. Dar ce să fac? Învață-mă cum să fac. Ce pot să fac dacă, odată cu plecarea lui, s-a stins totul pentru mine? Iartă-mă, spun prostii. Iartă-mă. Îndrumă-mă, frate drag, ajută-mă, te rog mult. Câteva cuvinte doar ca să te rog să nu ne uiți – nu e drept. Roagă-te, Frate bun, pentru noi amândoi. Mircea să odihnească în pace, iar eu să-mi pot duce până la capăt...”.[41]

Ținând cont de cele prezentate în acest capitol, se poate afirma că între cei doi oameni de cultură români, Mircea Eliade şi Nicolae Steinhardt, au existat momente care au schimbat vieţi şi au hotărât destine. Dincolo de aceste puncte sensibile din biografiile lor, rămân opere literare, ştiinţifice şi teologice de mare valoare care au fost traduse în majoritatea limbilor şi au

[40] *Postlegomena la Felix Culpa*, Volumul I, pp. 115-116.

[41] *Postlegomena la Felix Culpa*, Volumul I, pp. 117-118. Liviu Bordaș specifica la nota de subsol referitoare la aceste rânduri scrise de Christinel Eliade: „Ciornă neterminată, cu multe ștersături și variante. Nu putem ști în ce formă a fost trimisă scrisoarea” (*Postlegomena la Felix Culpa*, Volumul I, nota 60, p. 118).

schimbat generaţii. Fără a avea pretenția că am răspuns la toate întrebările care se ridică, am încercat să prezentăm punctele esenţiale ale unei relaţii de prietenie care s-a întins pe perioada mai multor decenii şi a constituit unul dintre momentele esenţiale ale culturii noastre. Iar felul în care Steinhardt îl vedea pe Eliade scoate în evidență respectul reciproc de care s-au bucurat cei doi precum și viziunea integratoare care le-a definit viețile și operele până la sfârșit: „Anevoie este a vorbi despre Mircea Eliade omul. El face parte din categoria (întru totul fericită) a celor pentru care viața și opera se identifică, pentru care, mai bine zis, viața se dă de-a-ntregul în slujba operei. Asemenea oameni nici nu concep să trăiască dacă, zi de zi și ceas de ceas, nu-și menesc existența mai întâi acumulării de cunoștințe și informații și apoi comunicării reflecțiilor și tumultului irupt de acestea în sinea lor. Viața și opera? Ar trebui să figureze în vocabular un singur cuvânt complex, andronic, în stare să le cuprindă pe amândouă, să anuleze diferențele dintre a trăi, pe de o parte, și a gândi-făuri pe de alta”.[42]

[42] Nicolae Steinhardt, *Ispita lecturii*, p. 58.

Preocupări culturale româneşti în Istoria religiilor şi în Teologie: Mircea Eliade și Pr. Dumitru Stăniloae

Introducere

Atunci când cineva încearcă să prezinte caracteristicile spirituale ale unui popor, concluziile sale vor fi atât apreciate, cât şi criticate. Este destul de greu să vorbeşti despre poporul în mijlocul căruia te-ai născut şi ai trăit fără a cădea în eroarea de supraapreciere a rolului şi locului pe care acesta l-a avut şi l-a jucat în istoria umanităţii, în general, şi în cea a fiecărui individ în parte, în special. Iar atunci când istoria acestui popor este mai mult decât zbuciumată, iar timpul, locul şi poziţia din care scrii se dovedesc a fi de o importanţă covârşitoare pentru cei ce te citesc şi aşteaptă de la tine afirmaţii pe care să se sprijine conştiinţe şi destine, situaţia este mai mult decât apăsătoare.

De pe aceste poziţii au scris despre cultura şi spiritualitatea românească şi despre locul pe care acestea îl ocupă în istoria lumii două personalităţi de marcă ale poporului nostru: Mircea Eliade (savant de renume mondial, unul dintre cei mai mari istorici ai religiilor din toate timpurile) şi Pr. Dumitru Stăniloae (cel mai mare teolog ortodox român a cărui operă este recunoscută și apreciată la nivel mondial de către reprezentanţii tuturor confesiunilor creştine). Dincolo de deosebirile de gândire dintre ei, rămâne locul comun în care istoricul religiilor și teologul se întâlnesc și se completează reciproc: cultura şi spiritualitatea poporului român.

În această analiză nu trebuie trecute cu vederea nici

* În acest capitol am reluat și completat ideile din studiul: „Preocupări culturale româneşti în Istoria Religiilor şi în Teologie: de la Mircea Eliade la Pr. Dumitru Stăniloae", în: *Mitropolia Olteniei*, Nr. 1-4, 2014, pp. 184-206.

condiţiile istorice în care cei doi au trăit și au creat: un secol în care libertatea de gândire şi de acţiune a oamenilor a fost îngrădită, unul fiind nevoit să emigreze pe alte meleaguri (Eliade), iar celălalt să suporte iadul închisorilor (Pr. Stăniloae). În aceste condiţii vitrege, căutarea valorilor perene ale neamului a reprezentat o coordonată esenţială a vieţii oglindită, nu întâmplător, la maturitatea creaţiilor personale, în două cărţi despre spiritualitatea românească: *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale* (1970) de Mircea Eliade şi *Reflecții despre spiritualitatea poporului român* (1992) de Pr. Dumitru Stăniloae. Redescoperirea lor într-o perioadă în care încă se mai discută despre locul României într-o Europă unită reprezintă un punct de reflecție asupra viitorului unui popor care are o istorie de peste două milenii şi care reprezintă o punte între Orient şi Occident.

Mărturii peste timp

Pentru a analiza legăturile ce există între diferiţi oameni de cultură, de o deosebită importanţă sunt mărturiile diaristice ale acestora sau ale celor care i-au cunoscut şi au interacţionat cu ei. În acest sens, Mircea Eliade consemna în *Jurnal*, la 1 iulie 1977, o întâlnire pe care a avut-o cu Pr. Dumitru Stăniloae în casa familiei Ierunca, în timpul vacanţelor de vară pe care le petrecea la Paris: „Prima zi de vară. Seara, la Ierunca, întâlnesc pe părintele profesor Dumitru Stăniloae. Îl ascultăm toţi trei – Monica, Virgil şi cu mine – povestindu-ne despre situaţia Bisericii din România. Inutil să însemn aici ce ştie aproape toată lumea”.[1] Despre vizitele Pr. Stăniloae la Paris şi despre întâlnirile cu familia Ierunca scrie şi Monica Lovinescu în

[1] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul II, 1970-1985, Ediţie îngrijită şi indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 277.

Jurnalul său, la 10 octombrie 1981, menţionând impresiile pe care marele teolog român le-a produs celor cu care a intrat în contact în acea perioadă tulbure din istoria României, atunci când toţi cei ce veneau în Occident erau priviţi cu suspiciune: „După-amiază Părintele Stăniloae cu fiica lui. A ţinut să ne aducă ultima lui carte şi a avut curajul să scrie o dedicaţie (nu toţi îl au). Parcă visez la un alt timp, în care l-aş fi putut avea aproape şi aş fi învăţat şi eu ceva din ortodoxie şi despre Dumnezeu. Mare căldură, pace – amară – (timpul i se pare a merge spre sfârşitul lui), o umilinţă cinstită (ne-excluzând sentimentul valorii sale). Cuvinte simple, de toate zilele. Nicio emfază, nicio retorică. Prin Nicu Steinhardt (şi poate altădată Yvonne Rossignon) aş fi putut să cred. P. St. (Părintele Stăniloae, *n.n.*) m-ar fi putut învăţa ce e credinţa”.[2]

În amintirile despre tatăl său, Lidia Stăniloae nota despre o întâmplare din anul 1982, atunci când marele teolog a fost invitatul Facultăţii de Teologie de la Universitatea Sud din Chicago, acolo unde l-a întâlnit pe savantul român acasă la Sanda Loga, o prietenă a fiicei Pr. Stăniloae: „Mircea Eliade era atât de modest şi de natural, încât ne-am simţit de îndată în largul nostru. A fost o seară foarte plăcută. S-a discutat îndelung şi frumos. (...) Mircea Eliade ne-a povestit din amintirile lui de la Paris, răceala cu care fusese întâmpinat iniţial acolo, felul cum ajunsese în America... S-a discutat şi filosofie, la modul foarte general însă, atât cât se discută în societate, politică. Speram ca nimic din ce spuneam să nu ajungă la urechile cui nu trebuia... Din prima clipă s-a înţeles foarte bine cu tata şi raporturile care s-au stabilit între ei au fost extrem de cordiale. A doua zi am fost invitaţi la ei acasă. (...) Mircea Eliade i-a cerut tatei să facă o slujbă şi să-i binecuvânteze casa. A îngenuncheat concentrat şi

---

[2] Monica Lovinescu, *Jurnal*, 1981-1984, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 23.

cu evlavie şi şi-a împreunat mâinile la rugăciune. Erau deja aproape paralizate, atinse de boala cumplită care l-a măcinat şi ne-a durut inima să-l vedem astfel, ca pe un trunchi de copac ale cărui ramuri începuseră să se usuce. (...) Ne-am revăzut la conferinţa pe care a ţinut-o tata la sus-numita Universitate, unde Mircea Eliade era profesor. Ne-am despărţit cu multă tristeţe când am plecat de la Chicago. În situaţia noastră de atunci nu credeam că ne vom mai putea revedea vreodată. Aşa a şi fost. După câţiva ani, în Germania, ne-a parvenit, pe rând, vestea morţii amândurora".[3]

Pagini de cultură românească

1. Mitologia românilor este una dintre temele asupra căreia Mircea Eliade revine în studiile de maturitate după ce se aplecase asupra ei în dese rânduri și în tinereţe. Savantul nu putea trece cu vederea peste credinţele dacilor şi ale urmaşilor lor, aşa cum s-au păstrat de-a lungul timpului în tradiţia poporului român. În acest sens, Eliade nota în *Jurnal* faptul că o istorie universală nu se poate realiza pornind de la documentele scrise, ci trebuie să se bazeze pe cele spirituale, pe mituri și credințe. Astfel, Occidentul poate fi comparat cu Orientul nu prin documentele, ci prin miturile sale. „Bunăoară, istoria românească trebuie omologată istoriei occidentale prin miturile

---

[3] Lidia Stăniloae Ionescu, *„Lumina faptei din lumina cuvântului". Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, Ediţia a II-a revăzută, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2010, pp. 375-376. În continuare, autoarea îşi amintea de răutăţile cu care s-a confruntat familia Stăniloae în legătură cu această întâlnire dintre doi oameni de marcă ai culturii noastre: „După moartea tatei, acelaşi inevitabil călugăraş, Ignatie, care se zicea pe sine «cult», a încercat să publice nişte aşa-zise «interviuri» cu tata (care au existat numai în imaginaţia lui), în care relata ce-a spus tata şi ce-a replicat Mircea Eliade: «Tu ce-ai zis şi el ce-a zis şi tu ce-ai zis şi el ce-a zis?» Nu numai noi, dar şi editori bucureşteni s-au minunat citindu-le. Şi ne-a indignat infatuarea, ignoranţa şi inconştienţa unora" (Lidia Stăniloae Ionescu, *„Lumina faptei din lumina cuvântului"*, p. 376).

noastre: Mioriţa, Meşterul Manole, baladele eroice, Făt Frumos etc...”.[4]

În sensul restituirii unor idei şi opere de marcă ale culturii noastre poate fi considerat şi volumul eliadian *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. *Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale* (1970). Cartea este alcătuită din studii concepute cu ani în urmă: *Dacii şi lupii* (1959), *Zalmoxis* (1944, 1969), *Satana şi Bunul Dumnezeu*. *Preistoria cosmogoniei populare româneşti* (1951-1961), *Voievodul Dragoş şi „vânătoarea rituală”* (1965), *Meşterul Manole şi Mânăstirea Argeşului* (1955), *„Şamanism” la români?* (1962), *Cultul mătrăgunei în România* (1938), *Mioara năzdravană* (1962, 1969). Dacă este amintită și bogata eseistică, în care sunt cuprinse nenumărate referiri la folclorul dacilor, dar şi studiul din 1943, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, atunci afirmaţia lui I.P. Culianu îşi descoperă adevărata măreţie: „A fi român, a fi trăit o bună parte din viaţă în România este, după cum ştiţi, foarte important pentru Eliade. Este una din compozantele mitului său personal”.[5] Savantul vorbea despre această latură a sa în interviul din anul 1978: „A fi român pentru mine înseamnă să trăiesc, să exprim şi să valorific acest mod de a fi în lume”.[6] În

[4] Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 19.

[5] „... cu Ioan P. Culianu”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, p. 129.

[6] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*. *Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 99. În cadrul aceluiași interviu, vorbind despre începutul vieții sale la Paris și despre faptul că primele sale opere științifice publicate în afara țării natale aveau un mare succes, Eliade menționa că nu uita să scrie și în limba română: „Din când în când, simțeam nevoia să-mi regăsesc izvoarele,

acest sens trebuie notat și faptul că Eliade și-a scris operele în limba română, fiind apoi traduse în alte limbi pentru a fi publicate. „Geniul său ştiinţific şi literar pleacă din seva spiritualităţii româneşti, se îmbogăţeşte în alte părţi ale lumii, dar perlele sunt oferite tot României sale dragi”.[7]

Pentru Eliade, volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han* reprezintă o reîntoarcere la tradiţiile româneşti după un pelerinaj prin cultura şi civilizaţia lumii întregi. Nancy Auer Falk vedea numirea lui Eliade la Chicago ca o încununare a misiunii sale şi ca apogeu al carierei. În acest punct al vieții și activității, Eliade dorea să ducă la bun sfârşit proiectele prin care să se împlinească şi care să-i desăvârşească opera. „Primul şi cel mai simplu dintre acestea a fost să scrie o carte despre religia românilor – nu religia formală a Bisericii, desigur, ci religiozitatea «cosmică» ascunsă în tradiţia populară. Acest vis a fost realizat, cel puţin până la un punct, prin publicarea cărţii *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Spun «până la un punct» pentru că am impresia că acest volum de eseuri n-a fost pe măsura aşteptărilor lui Eliade în ce priveşte o carte despre România”.[8] Prin cercetarea întreprinsă, savantul şi-a dorit să reconstituie o lume de valori spirituale anterioară marilor civilizaţii antice. Acest demers s-a constituit ca o adevărată căutare a originilor. „Şi-a notat de multe ori că sensibilitatea sa faţă de «religia cosmică» a fost un rod al întâlnirilor sale timpurii cu tradiţiile folclorice ale pământului natal”.[9]

---

pământul natal. În exil, pământul natal e limba, e visul. Și atunci, scriam nuvele” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, p. 91).

[7] „… cu Ioan Coman”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, p. 123.

[8] Nancy Auer Falk, „Eliade în Chicago: o amintire”, în: *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefaţă de Mac Linscott Ricketts, Postfaţă de Sorin Alexandrescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 85.

[9] Nancy Auer Falk, „Eliade în Chicago: o amintire”, p. 85.

Bartolomeu Anania îşi amintea de o întâlnire pe care a avut-o cu Mircea Eliade în Canada, în anul 1968, în timpul primirii de către savant a distincţiei „Christian Culture Award Gold Medal”, întâlnire în care îi semnala acestuia faptul că în opera sa științifică nu erau prezente şi exemple din universul spiritual românesc. În acest context, Eliade mărturisea că lucra la o astfel de carte, ce avea să apără la Paris în anul 1970 și în România zece ani mai târziu. „Deşi numai în parte, ea răspunde unor lungi şi multiple aşteptări. După *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, apărută la Bucureşti în 1943 – operă imatură, pe care autorul avea s-o amendeze substanţial după aproape trei decenii –, *De la Zalmoxis la Genghis-Han* este singurul tom compact care se ocupă exclusiv cu ramuri şi aspecte ale mitologiei româneşti, într-un demers ştiinţific care se vrea deschizător de drum, cel puţin în ceea ce priveşte metodologia”.[10]

Într-o convorbire de peste ani, Eliade afirma despre această carte personală că a fost o experiență în metoda de cercetare. Dificultățile pe care le-a identificat în legătură cu descrierea credințelor strămoșilor au pornit de la faptul că tradițiile folclorice și istorice românești sunt prezente în documente destul de vagi, care nu au fost culese laolaltă. În cercetarea sa, interesul savantului a urmărit anumite teme cu un impact major. „În Legenda Meşterului Manole este vorba de un sacrificiu omenesc. Ca să-şi termine mănăstirea, Meşterul Manole a trebuit să-şi zidească soţia. Această legendă circulă

---

[10] Valeriu Anania, *Din spumele mării. Pagini despre religie şi cultură*, Ediţie îngrijită şi postfaţă de Sandu Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 98. În continuare, Valeriu Anania nota: „Și dacă Mircea Eliade n-a apucat să scrie un florilegiu complet, o sinteză generală a miturilor românești, așa cum le-a gândit el din perspectivă proprie, puținul – sau multul – pe care l-a lăsat se alcătuiește într-un evantai cu care mulți dintre noi s-ar îmbia să-și adie frunțile nedormite” (Valeriu Anania, *Din spumele mării*, p. 117).

pretutindeni în Balcani. Lingviştii, balcanologii, unii romanişti, toţi sunt de acord că versiunea românească este cea mai reuşită. De ce, deci, tocmai această baladă este o capodoperă a literaturii populare româneşti? Şi de ce se exprimă tocmai în *Mioriţa* acea nostalgie, acea *Weltanschauung* a ciobanului?".[11] În demersul său, istoricul religiilor are mai multe şanse să găsească răspunsuri decât au folcloriştii şi alţi cercetători din discipline conexe.

Între aprecierile în legătură cu importanţa lucrării *De la Zalmoxis la Genghis-Han* pentru cunoaşterea diferitelor teme religioase din preistoria noastră, Dumitru Micu nota că această carte reprezintă o contribuție fundamentală la cercetarea spiritualității românești, în special a celei preistorice. Studiind perioade care sunt lipsite aproape în totalitate de documente scrise, lucrarea este de un real interes în domeniul hermeneuticii în vederea cercetării trecutului spiritual. „Ne învaţă să «citim» într-un mod creator vestigiile unei lumi dispărute, să utilizăm cu maximă îndrăzneală, dar, fireşte, nu în chip fantezist (!), puţinele izvoare fie de natură scriptică, fie de natură obiectual arheologică, de care dispunem. Practic, nu cred că există studiu recent consacrat spiritualităţii arhaice (nu numai româneşti, ci de pretutindeni), în care să nu se facă referiri la cartea citată".[12]

2. În ceea ce priveşte contribuţiile aduse de Pr. Dumitru Stăniloae la cunoaşterea şi promovarea valorilor culturale româneşti trebuie amintit volumul publicat în anul 1992 la Craiova, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*. Cartea este împărţită în patru capitole, fiecare având mai multe subcapitole: *Câteva gânduri despre ontologia spiritualităţii româneşti*, *Unele din dimensiunile ethosului nostru*, *Câteva*

---

[11] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, pp. 99-100.

[12] „... cu Dumitru Micu", în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, p. 219.

teme creştine în folclorul românesc, *Spiritualitatea creştină a poporului român tâlcuită în câteva din expresiile şi datinile lui*. Mai puţin analizată de-a lungul timpului comparativ cu celelalte scrieri ale Pr. Stăniloae, lucrarea este interesantă pentru cunoaşterea felului în care teologul român vedea sufletul poporului în mijlocul căruia s-a născut şi a trăit.

Între temele abordate de Pr. Stăniloae pe parcursul volumului se remarcă cele referitoare la diferenţele dintre cultura individualistă şi panteistă occidentală şi spiritul de comuniune interpersonală al culturii româneşti, la echilibrul şi armonia spiritului românesc, la locul pe care îl ocupă în cultura noastră ludicul, duioşia, ironia, dorul, omenia sau ospitalitatea, precum şi la perspectiva creştină a unor creaţii româneşti, aşa cum sunt baladele *Mioriţa* şi *Meşterul Manole*. Nu pot fi trecute cu vederea frumoasele versuri ale poeziei populare sau ale unor poeţi reprezentativi români, unde se poate observa strânsa legătură dintre spiritualitatea poporului şi credinţa creştină a locuitorilor de pe aceste meleaguri.

Pentru teolog, poporul român se caracterizează prin sinteza dintre Orient şi Occident. „El stă aici, pentru că fiinţa lui s-a structurat ca o fiinţă de graniţă între Orient şi Occident. El nu poate deveni unilateral occidental, sau multilateral oriental. *Dacă s-ar muta din acest spaţiu de graniţă*, *el şi-ar pierde fiinţa sa*. Părăsirea spaţiului acesta înseamnă pentru poporul român nu numai părăsirea unui loc străvechi, ci o pierdere a fiinţei sale”.[13] Dacă alte popoare au putut emigra şi s-au integrat fără probleme în alte spaţii şi culturi, poporul român a rămas înrădăcinat în acest teritoriu ce reprezintă o parte a fiinţei sale. „Astfel, se poate spune că sinteza originară a fiinţei româneşti se menţine prin alipirea de locul în care dăinuieşte de milenii, sau invers, alipirea

---

[13] Dumitru Stăniloae, *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1992, p. 6.

la locul acesta menţine sinteza originară a fiinţei româneşti”.[14] În aceste condiţii, legătura românului cu locul în care s-a născut nu poate fi despărţită de legătura cu cei în mijlocul cărora a trăit şi pe care îi iubeşte. Între natura şi oamenii acestor locuri există o osmoză ce dăinuie peste veacuri.

Caracteristica esenţială a poporului român este, în viziunea Pr. Stăniloae, legătura ce există în spiritul acestuia între elementele orientale şi cele occidentale, asigurând astfel un echilibru general observabil în viața și spiritualitatea sa. Echilibrul nu este echivalentul mediocrităţii, după cum au afirmat unii cercetători, ci această simplitate evidențiază un spirit de sinteză ce defineşte spiritualitatea românească încă de la început, aşa cum se desprinde din creaţiile culturale ivite pe aceste meleaguri. „Echilibrul spiritului românesc, manifestat în exteriorizările lui mai pertinente, apare ca o armonie de o gamă deosebit de bogată, care din punct de vedere estetic se remarcă printr-o graţie incompatibilă, unită paradoxal cu seriozitatea”.[15]

Preocupările teologului român referitoare la realităţile culturale şi spirituale româneşti au fost anterioare volumului din 1992, dacă se ține cont de faptul că în unele articole şi cărţi publicate în perioada interbelică şi postbelică se găsesc teme ce vor fi tratate de Pr. Stăniloae în *Reflecțiile* sale. În acest sens se numără numeroasele contribuții din „Telegraful Român”[16] şi din alte reviste de cultură din ţară, între care se remarcă

[14] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 7.
[15] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 42.
[16] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Cultură şi duhovnicie*. *Articole publicate în Telegraful român*, Vol. 1 (1930-1936), Vol. 2 (1937-1941), Vol. 3 (1942-1993), Ediție îngrijită, introducere și note de Ion-Dragoș Vlădescu, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2012.

„Gândirea”[17]; cartea din 1939, *Ortodoxie şi românism*,[18] ce adună articole publicate anterior; volumul 8 al *Filocaliei* româneşti, unde sunt prezentate pagini din istoria isihasmul românesc.[19]

Legenda Meşterului Manole* şi balada *Mioriţa

Între preocupările lui Mircea Eliade cu privire la istoria, cultura și spiritualitatea românească, studiile despre *Legenda*

---

[17] Despre revista *Gândirea* şi despre rolul pe care l-a avut Pr. Stăniloae în paginile acestei publicaţie se exprimă Dumitru Micu: „Pe tărâm exclusiv teologic, *Gândirea* şi-a avut militantul numărul unu în D. Stăniloae, scriitor bisericesc preocupat (în articolele încredinţate acestei reviste) mai ales de interpretarea ortodoxă a unor doctrine şi manifestări de spiritualitate, contemporane, de afirmarea «dreptei credinţe» în diverse probleme teologice sau cu implicaţii de această natură, dezbătute în epocă” (Dumitru Micu, *„Gândirea” şi gândirismul*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, p. 176); „Prin D. Stăniloae, ortodoxismul se menţine în paginile *Gândirii*, precum se poate vedea, în planul teologiei pure, într-un plan teoretic, aşadar, nu devine instrument sau vehicul al vreunei preocupări străine de viaţa religioasă. Pronunţându-se în probleme ca aceea a raporturilor dintre religie şi naţiune, dintre ortodoxie şi latinitate, teologul adoptă, desigur, poziţia confesiunii sale, pe care o susţine cu o intransigenţă sectară, de natură, uneori, să lezeze sensibilitatea devoţilor altor confesiuni, dar agresiv nu devine niciodată şi mai ales nu amestecă planurile: nu se slujeşte de teologie pentru a sprijini vreo ideologie laică, nu o politizează” (Dumitru Micu, *„Gândirea” şi gândirismul*, p. 185).

[18] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1939.

[19] *Filocalia*, Volumul VIII, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, pp. 553-643. Vezi şi: Dumitru Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia română*, Studiu, introduceri, traducerea textelor şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Scripta, Bucureşti, 1992. Tot în legătură cu sfinţii români trebuie amintit şi: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Epilog”, în: *Sfinţi români şi apărători ai legii strămoşeşti*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, pp. 674-677.

Meşterului Manole îşi găsesc expresia în *Comentariile*[20] din anul 1943 la acest mit a cărui arie de răspândire este vastă, dar care are caracteristici specifice la români. Eliade își manifestase interesul înainte de această dată, încă din perioada 1936-1937, atunci când era conferenţiar la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti. Mai mult chiar, ideea unei astfel de lucrări îi apăruse pentru prima dată în anul 1933, „în momentul în care îşi pusese problema «mitului central» în jurul căruia ar putea gravita conştiinţa culturală românească, după modelul conştiinţei spaniole moderne care se sprijină pe mitul lui Don Quijote”.[21] În perspectiva biografiei sale, *Comentariile la Legenda Meșterului Manole* reprezintă puntea între cercetările şi studiile publicate în limba română, *Alchimia asiatică* și *Cosmologia şi alchimia babiloniană*, şi cele ce vor fi publicate în Franţa, *Mitul eternei reîntoarceri* şi *Tratatul de istorie a religiilor*. „Pasul decisiv spre o teorie generală a apărării societăţilor tradiţionale în faţa a ceea ce va numi în curând «teroarea istoriei» este făcut tocmai prin *Comentariile la Legenda Meşterului Manole*”.[22]

Pornind de la o notiţă din *Jurnalul portughez* din 10

---

[20] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, pp. 388-482.

[21] Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Cu o prefaţă de Zoe Petre, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 415.

[22] Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, p. 418. În perioada petrecută în Portugalia, Eliade a publicat în revistele de aici însemnări referitoare la acest mit, ideile regăsindu-se în studiul apărut în volumul din România. Vezi: Mircea Eliade, „Legenda Meșterului Manole”, în: Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, 2, Îngrijire de ediție de Sorin Alexandrescu, Traduceri din portugheză și glosar de nume de Mihai Zamfir, Ed. Humanitas, București, 2006, pp. 336-348. Pentru prima dată articolul a apărut în *Acção*, nr. 106, 29 aprilie 1943.

februarie 1943[23], Sorin Alexandrescu realiza o legătură între *Comentariile* lui Eliade şi viaţa personală a acestuia din perioada respectivă. Savantul scrie despre Manole „pentru că trăieşte în Portugalia ceea ce aş numi un *complex manolic*. Ca şi meşterului respectiv, lui Eliade i se dărâmă noaptea ceea ce construieşte peste zi”.[24] Astfel, în paginile *Jurnalului* ce-şi găseşte corolarul în *Comentarii*, Nina (prima soţie a lui Eliade) devine Ana. Creaţia populară se transformă într-o camuflare, în plan artistic, a ceea ce savantul trăiește în viaţa personală. „Ca şi Manole în biserica lui Negru Vodă, Eliade, în Portugalia, trece în altă viaţă, moare şi devine izvor. Sau, într-o altă lectură, am putea spune că el «împietreşte», îşi «diferă» românismul (...) şi, fără să se mai laude în faţa lui Negru Vodă că poate zidi o altă mănăstire «Mult mai luminoasă/ Şi mult mai frumoasă», rămâne în viaţă, deşi fără Ana/ Nina, şi merge să o construiască în terţe spaţii, cum îi cer alţi comanditari”.[25]

În „Prefaţa” lucrării din 1943, Eliade îşi exprimă crezul ştiinţific în legătură cu balada pe care o analizează: „Nu *faptele* ca atare sunt importante (pentru că aceste fapte sunt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale şi bibliografii), ci *convieţuirea* cu ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mental care le-a dat naştere, înţelegerea lor înăuntrul întregului din care s-au desprins”.[26] Savantul se ocupă de teoria arhetipurilor prezente în legendă, propunând variantele balcanice specifice atât ariei româneşti, cât şi altor culturi.

---

[23] Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, 1, Prefaţă şi îngrijire de ediţie de Sorin Alexandrescu, Studii introductive, note şi traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Ţurcanu, Mihai Zamfir, Traduceri din portugheză şi glosar de nume de Mihai Zamfir, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 181.
[24] Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 224.
[25] Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, p. 226.
[26] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, p. 389.

Această generalizare a motivului sacrificiului poate evidenţia valoarea centrală a mitului pentru cultura românească şi pentru întreaga zonă balcanică. Sunt studiate apoi momentele baladei, Eliade oprindu-se asupra mitului cosmogonic ca model arhetipal. Pentru omul arhaic, „un lucru sau un act nu are semnificaţie decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial”.[27]

Balada se desfăşoară în jurul motivului morţii creatoare, transfigurat de creştinism într-un mod personal prin încorporarea și accentuarea conținutului spiritual al temelor din mitul cosmogonic. „În fond, era de aşteptat ca o religie ecumenică, avându-şi centrul într-o valorificare a suferinţei şi o interpretare optimistă a morţii, să accepte credinţe şi obiceiuri structurate în jurul ideii de moarte creatoare”.[28] Prin structura sa, creștinismul a salvat tradiţiile şi obiceiurile străvechi. „Absorbind un obicei popular sau o schemă teoretică arhaică, creştinismul le restaura semnificaţia spirituală, le transfigura în cazul când fuseseră desfigurate, le sporea conţinutul”.[29]

Eliade critică părerile cercetătorilor ce apropie creştinismul de diferite culte şi obiceiuri păgâne, aşa cum ar fi corespondenţele între Patimile Mântuitorului şi cultele lui Osiris, Attis, Adonis, sau cele în legătură cu presupusa preistorie a Tainelor. „Taina întrupării le implică şi le explică pe toate, căci

---

[27] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, p. 447. În *Mitul eternei reîntoarceri*, Eliade avea să afirme: „În cartea noastră *Comentarii la legenda Meșterului Manole* am încercat să explicăm riturile de construcție prin imitarea gestului cosmogonic. Teoria pe care aceste rituri o implică poate fi concentrată astfel: nimic nu poate dura dacă nu este «animat», dacă nu este «înzestrat», printr-un sacrificiu care a avut loc la întemeierea Lumii” (Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare*, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, București, 2008, p. 25).

[28] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, pp. 475-476.

[29] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, p. 476.

întrupându-se, Mântuitorul s-a înserat în realitatea istorică şi a folosit, în predicaţia Lui, nu numai limba şi obiceiurile contemporanilor, ci şi toate schemele lor teoretice”.[30] Creştinismul a abolit ceea ce nu mai avea valoare şi a valorificat ce putea deveni nou. Procesul asimilării şi transformării tradiţiilor şi obiceiurilor populare este superior actelor similare din trecut. Creştinismul a reuşit unificarea întregii Europe prin salvarea vieţii populare. Cu toate acestea, Eliade nu identifică credinţele populare cu evenimente din viaţa Mântuitorului, așa cum au procedat alți cercetători din trecut. Chiar dacă mitul cosmogonic ar fi considerat o prefigurare a creștinismului, există deosebiri esențiale între Patimile Mântuitorului și jertfirea „Anthropocosmosului”. „În timp ce toate fiinţele jertfite mor ca să retrăiască glorios în *altceva*, mai semnificativ şi mai puţin efemer – Mântuitorul *reînviază*, adică renaşte El însuşi. Autonomia aceasta absolută este încă o dovadă a dumnezeirii lui Hristos – căci reînvie în eternitate şi totuşi în «formă» umană”.[31] Viziunea morţii creatoare se potrivea creştinismului, deoarece promova această idee specifică baladei. Fără a fi o substituire, ideea „morții creatoare” era specifică creștinismului. Atât istoria dramatică a românilor, cât și credința lor creștină au contribuit la valorificarea morții rituale. „Nu trebuie să judecăm, însă, creștinismul popular – care trăiește exclusiv sub semnul tainelor – prin criteriile creștinismului nostru de oraș modern. Ceea ce poate părea contradictoriu sau eretic ochilor noștri obișnuiți cu consistențe de manual, este totuși organic și ecumenic într-o viziune integrală, așa cum e, de obicei, viziunea populară”.[32]

Studiile cu privire la *Legenda Meşterului Manole* au fost reluate de Eliade în anul 1955, în *Meşterul Manole şi Mânăstirea Argeşului*, capitol inclus în volumul *De la Zalmoxis la Genghis-*

[30] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, p. 476.
[31] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, p. 477.
[32] Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, p. 477.

Han. În acest studiu, savantul sublinia ideea că istoricul religiilor trebuie să utilizeze concluziile folcloriştilor, etnologilor şi ale altor istorici şi cercetători din domenii conexe pentru a avea o viziune de ansamblu asupra realităţilor cercetate. De asemenea, el trebuie să studieze şi situaţia existenţială care a dat naştere ideologiei şi riturilor de construcţie, cercetări importante pentru formularea unor concluzii pertinente.

Eliade identifică originea baladei în Grecia, apoi la macedo-români, însă abia la români aceasta şi-a realizat destinul istoric. În toate aceste variante, evenimentele şi obiectele prezente au căpătat o funcţie arhetipală. Transformate în imagini, obiectele reale nu mai au funcții utilitare, deci nu mai aparțin realității imediate. „Eliberate din contextul concret, imaginile închid în ele propriile lor dimensiuni şi simbolismul lor primordial. Ori, într-o baladă, ca şi în orice altă creaţie în planul imaginarului, nu mai avem de-a face cu «lucruri reale», ci cu imagini, arhetipuri, simboluri".[33]

Savantul realizează legături între ideile din baladă şi cele creştine, primele scoţând în evidenţă simbolismul cosmologic şi paradisiac al mănăstirii. El amintește de structura cosmologică a Cetăţii, care este atât *imago mundi*, cât și Centru al Lumii, un teritoriu sacru unde comunică Cerul, Pământul și Infernul. Astfel s-ar evidenția „tot simbolismul cosmologic şi paradisiac al Mănăstirii, în acelaşi timp imagine a Cosmosului şi a Ierusalimului celest, a Universului în totalitatea sa vizibilă şi a Paradisului".[34] Mesajul unui simbol îşi îndeplineşte funcţia chiar dacă scapă conştiinţei comune. În acest sens, simbolismul bisericii-mănăstire este receptat cultural și valorificat de creștinismul răsăritean, urmașul Bizanțului. În teritoriul

[33] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 189.
[34] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 189.

balcano-danubian, o biserică sau o mănăstire reprezentau atât Cosmosul, cât și Ierusalimul ceresc sau Paradisul. În aceste condiții se producea „o conştientizare a simbolismului arhitectonic şi iconografic prezent în construcţiile sacre, şi această conştientizare se opera atât pe calea experienţei religioase (liturghie) cât şi pe calea culturii tradiţionale (teologie). Mai exact era vorba de o revalorificare religioasă istoric recentă (creştinismul) a unui simbolism arhaic: căci sanctuarul ca *imago mundi* şi «Centru al Lumii» este deja atestat în culturile paleoorientale (Mesopotamia, Egipt, India, China etc.)”.[35]

Studiul *Mioara năzdrăvană*, publicat în volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, a fost scris în anii 1962 şi 1969. Referirea este la balada populară românească *Mioriţa* asupra căreia savantul se apleacă cu atenţie, încercând să-i descopere toate sensurile. Unii cercetători vedeau în această creație resemnarea senină în faţa morţii, în timp ce alţii evidenţiau nostalgia reintegrării cosmice, trăsătură specifică a poporului român. Eliade observă taina baladei dincolo de un eveniment pur istoric: este experienţa umană primară care a produs o viziune poetică a lumii. Savantul se oprește asupra temei în jurul căreia se desfășoară cercetarea: moartea asimilată unei nunţi este o temă arhaică, cu rădăcini în preistorie. Astfel, „balada *Mioriţa* este ea însăşi rezultatul unui proces creator analog care, la o anumită epocă, a efectuat transmutaţia unui comportament ritual primar într-o capodoperă poetică, încărcată de semnificaţii noi şi purtătoarea unui mesaj mai bogat şi mai «elevat»”.[36]

Eliade susţine că în baladă trebuie văzută o expresie exemplară a sufletului românesc. Unele variante aparțin epocii pre-creştine, evidențiind arhaismul ei, dar şi faptul că originile

---

[35] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 190.
[36] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 245.

sale sunt specifice universului religios. Acest caracter se bazează pe ritualurile funerare şi pe concepţia românilor referitoare la moarte. Analizând spaţiul de desfăşurare a acţiunii, apare o lume nouă. Dincolo de viziunea profană în care este prezentă imaginea câmpiilor şi satelor româneşti, Eliade afirmă că întregul univers este transfigurat. „Suntem introduşi într-un cosmos liturgic, în care se săvârşesc Mistere (în sensul religios al acestui termen). Lumea se revelează «sacră», cu toate că această sacralitate nu pare, la prima vedere, de structură creştină”.[37]

Concluzia lui Eliade este că în balada *Mioriţa* nu sunt prezente idei specific creştine, cu excepţia episodului în care mama îşi caută fiul, amintind de motivele folclorice în care Fecioara Maria îl caută pe Iisus. Savantul foloseşte expresia „creştinismul ţărănesc al românilor şi al Europei orientale”, ce poartă numele de „creştinism cosmic”, caracterizat prin fuziunea dintre elementele arhaice, păgâne şi cele abia încreştinate: „Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o «creştinism cosmic», pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul hristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creştinismului, insistând, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume”.[38] Elementele „creştinismului cosmic” le observă Eliade în solidaritatea mistică a omului cu natura, imagine de neînţeles pentru lumea modernă. Pe de altă parte, nu se poate vorbi de o concepţie panteistă, ideile savantului cu privire la dialectica sacru-profan şi la manifestările sacrului prin hierofanii fiind opuse acestui curent.[39] Cosmosul „nu este «sacru» prin el însuşi, prin propriul

---

[37] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 259.
[38] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 259.
[39] În acest sens, Eliade nota: „Specifică agricultorilor, religiozitatea cosmică prelungea dialectica cea mai elementară a sacrului, anume credința că divinul

se întrupează, ori se manifestă, în obiectele și ritmurile cosmice" (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. I. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, Traducere și postfață de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1992, p. 349). Biserica a fost acuzată de-a lungul timpului că a acceptat mai multe elemente păgâne, însă păgânismul a supraviețuit doar încreștinat încă de la început. Țăranii, atrași mai mult de natură, nu s-au împăcat foarte ușor cu forma istorică a creștinismului. „Experiența religioasă specifică a populațiilor rurale era alimentată de ceea ce s-ar putea numi «creștinism cosmic». Țăranii din Europa înțelegeau creștinismul ca o liturghie cosmică. Misterul hristologic angaja deopotrivă destinele Cosmosului. «Natura întreagă suspină în așteptarea Învierii»: iată unul dintre motivele centrale atât ale liturghiei pascale, cât și al folclorului religios al creștinătății orientale. Solidaritatea mistică cu ritmurile cosmice, violent atacată de profeții *Vechiului Testament* și de-abia tolerată de biserică, se află în centrul vieții religioase a populațiilor rurale, mai ales al celor din Europa de sud-est. Pentru toată această parte a creștinătății, «Natura» nu este lumea păcatului, ci opera lui Dumnezeu. După Întrupare, lumea a fost restabilită în gloria ei inițială; acesta este motivul pentru care atât Hristos cât și Biserica au fost încărcați cu atâtea simboluri cosmice. În folclorul religios al sud-estului european, tainele sanctifică totodată natura" (Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, În românește de Paul G. Dinopol, Prefață de Vasile Nicolescu, Ed. Univers, București, 1978, p. 161). În continuare, Eliade nota: „Pentru țăranii din Europa orientală, această atitudine nu numai că nu implică o «păgânizare» a creștinismului, ci, dimpotrivă, reprezenta un fel de «creștinare» a religiei strămoșilor. Când se va scrie istoria acestei «teologii populare», așa cum poate fi surprinsă mai ales în sărbătorile sezoniere și în folclorul religios, ne vom da seama că «creștinismul cosmic» nu este o formă nouă de păgânism, nici un sincretism păgâno-creștin. El este o creație religioasă originală în care eshatologia și soteriologia sunt afectate de dimensiuni cosmice; mai mult încă: fără a înceta de a fi Pantocratorul, Hristos coboară pe pământ și-i vizitează pe țărani, așa cum proceda în mitul populațiilor arhaice Ființa Supremă înainte de a se transforma într-un *deus otiosus*; acest Hristos nu este «istoric», de vreme ce conștiința populară nu poartă interes cronologiei, nici exactității evenimentelor și autenticității personajelor istorice. Să ne ferim a trage concluzia că, pentru populațiile rurale, Hristos nu este altceva decât o «divinitate» moștenită de la vechile politeisme. Nu există contradicție între imaginea lui Hristos din *Evanghelii* și din biserică și aceea din folclorul religios: Nașterea lui Iisus, învățătura și minunile sale, răstignirea pe cruce și învierea constituie temele esențiale ale

lui mod de a fi, ci este sanctificat prin participarea la misterul nunţii. Şi tot ca o nuntă au fost interpretate de misticii şi teologii creştini agonia şi moartea lui Hristos".[40]

Mircea Eliade a folosit expresia „creştinism cosmic" într-o scrisoare către Vittorio Macchioro, datată 15 martie 1931, în care, pornind de la faptul că poporul român are atât un substrat latin, cât şi unul trac de proveniență slavonă, afirma: „Am văzut cât de *diferit* este felul nostru de a privi viaţa şi spiritul nostru, faţă de cel latin. Înainte de toate, suntem înclinaţi firesc către un «creştinism cosmic», ca să spun aşa. Simţim că totul pe lume stă sub vrajba iubirii pentru Domnul nostru, că porumbeii pot fi botezaţi, iar copacii sunt fraţii noştri. Avem minunate cântece populare despre fraternitatea dintre om («român») şi dealuri, păduri, animale – şi această frăţie nu există prin puterea noastră, ci prin harul Domnului nostru. Nu-ţi poţi imagina cât de mare este rolul jucat de acest har în *Weltanschauung*-ul nostru popular. Credem că totul este aşa, pentru că aşa a lăsat Dumnezeu. Există un minunat proverb românesc care spune: «Suntem creştini aşa cum arborii sunt arbori şi păsările păsări». E ca şi cum ar spune că suntem creştini *pentru că suntem oameni*. În româneşte, cuvântul «creştin» este identic cu acela de «om». Un ţăran român crede că singura lui datorie e să fie «drept» şi «bun» («om drept», «om bun») şi, fiind aşa, e creştin. Pentru el, creştinismul nu este o dogmă, un organism exterior de norme şi ameninţări – ci baza creaţiei, singurul sens al acestei

---

acestui creștinism popular. Pe de altă parte, toate aceste creații folclorice sunt impregnate de un *spirit creștin*, iar nu «păgân»: totul se învârtește în jurul mântuirii omului prin Hristos; în jurul credinței, a speranței și a iubirii aproapelui, în jurul unei lumi care este «bună», pentru că a fost creată de Dumnezeu-Tatăl și pentru că a fost răscumpărată de Dumnezeu-Fiul; în jurul unei existențe umane nerepetabile, care nu este lipsită de semnificație; omul e liber să aleagă binele sau răul, dar el nu va fi judecat numai după această alegere" (Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, pp. 161-162).

[40] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, pp. 259-260.

vieţi pământeşti. Din această cauză, străinii cred că suntem «fatalişti» sau «leneşi», sau «indiferenţi din punct de vedere religios». Este o înţelegere total greşită a întregii probleme. Suntem doar toleranţi şi umili. Este curios că biserica ortodoxă greacă nu are misiuni, nici propagandişti şi nici... Reformă. Cred că este ceva de bun-simţ în asta. Nu credem în convertire, pentru că «să fii creştin este un lucru natural», «cum arborele este arbore», prin harul Domnului".[41] În continuarea scrisorii, Eliade îşi prezenta poziţia faţă de credinţa creştină. Pentru aceste idei și pentru altele asemănătoare, pe care le-a dezvoltat în lucrările apărute mai târziu, savantul a fost criticat de cei ce l-au acuzat că nu este un istoric al religiilor în „adevăratul" sens al cuvântului, ci un creştin ce prezintă părtinitor religia în mijlocul căreia s-a format. „Ceea ce totuşi îmi lipseşte este *o viaţă religioasă sinceră şi totală*, *o experienţă religioasă*. Uneori, mă simt un «bun creştin», chiar *unul ortodox*, dar aproape întreaga mea viaţă *trece dincolo* de creştinism. (...) Totuşi, un lucru m-a ţinut întotdeauna legat de biserică – participarea. Participarea împreună cu comunitatea sacrală, sau întru Sfântul Duh, ori întru tradiţie, nu ştiu încă. Dar simt că fără această *experienţă colectivă* şi miracol voi fi un *traviato*. Iar dilema mea actuală e aceasta: dacă numai prin participare la un corp spiritual putem ajunge un «echilibru neutru» în viaţa noastră religioasă şi putem nădăjdui la mântuire, atunci ce se poate spune despre admirabila voinţă religioasă a necredincioşilor? Nu pot să cred că ei, deoarece sunt nebotezaţi, sunt dincolo de Hristos, dincolo de adevărata religie. Şi, dacă oricine poate ajunge la acest uimitor standard fără ajutorul bisericii creştine şi al învăţăturii creştine, atunci convingerea mea despre participarea sacrală este sau

[41] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondenţă*, Volumul al II-lea, I-P, Cuvânt înainte și îngrijirea ediţiei de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 175.

relativă, sau falsă”.[42] Tot în legătură cu felul în care se raporta la religia creștină, Eliade nota în *Jurnalul* din perioada portugheză, la 5 septembrie 1942: „De fapt, tragedia vieţii mele se poate reduce la această formulă: sunt un păgân, un perfect păgân clasic, care încerc să mă creştinez. Pentru mine, ritmurile cosmice, simbolurile, semnele, magia, erotica – *există* mai mult şi mai «imediat» decât problema mântuirii. Dar cea mai bună parte din mine am închinat-o acestei probleme, fără să pot face un singur pas înainte”.[43]

---

[42] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al II-lea, I-P, p. 176.

[43] Mircea Eliade, *Jurnal portughez şi alte scrieri*, 1, p. 135. În legătură cu forma de credință pe care a manifestat-o Eliade atât în viața personală, cât și în operele sale, Douglas Allen nota că există cercetători care au afirmat că aceasta are puține legături cu formele dominante ale creștinismului: Thomas Altizer, Kenneth Hamilton sau Guilford Dudley. În același timp, există cercetători care au susținut că Eliade nu ignoră creștinismul în favoarea religiei arhaice: John Saliba și Stephen Reno. „O parte din confuzia și dezbaterea asupra acestui subiect al asumării sau nu de către Eliade a unei poziții creștine normative apare din ambiguitatea prezentă în scrierile sale. Există câteva locuri care, privite separat și fără a le pune în legătură cu întreaga concepție eliadiană despre mit și religie, ar putea sugera o evaluare a creștinismului ca religie superioară. În cele mai multe dintre aceste pasaje, Eliade insistă asupra continuității hierofaniilor de la cea mai simplă și elementară până la «hierofania supremă» a întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Aceasta ne arată, pretindă Eliade, că structura procesului de sacralizare este universală. În *The Sacred and the Profane*, Eliade afirmă explicit că «pentru creștini» aceasta este «hierofania supremă». Este evident că în alte câteva opere el prezintă o astfel de evaluare dintr-un punct de vedere religios anume sau în cadrul unui context religios specific. Cu toate acestea, există unele pasaje unde Eliade nu face decât să afirme că întruparea creștină este teofania sau hierofania supremă” (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Traducere din limba engleză și Index de Liviu Costin, Postfață de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, pp. 155-156). Alți cercetători, între care se numără Mac Linscott Ricketts, au afirmat că forma de creștinism care l-a influențat cel mai mult pe Eliade a fost Ortodoxia din România natală. „Se poate conchide că viziunea lui Eliade despre religie,

În analizele sale asupra baladei *Miorița*, Eliade nu este de acord cu ideea propusă de unii comentatori, a lamentării păstorului şi a abandonării sale în fața sorții. Ciobanul nu vrea anularea sensului lumii și existenței, „«demistificându-l» cu turbare iconoclastă şi proclamând nihilismul absolut ca singurul

---

formulată în termenii dialecticii universale a sacrului și profanului, nu reflectă o preferință normativă pentru creștinism. Dintre fenomenele religioase aparținând creștinismului și altor tradiții occidentale, el privește cu cea mai mare simpatie acele creații religioase similare structural religiilor cosmice arhaice și acelui misticism antiistoric dominant în hinduism și în alte religii orientale. Problema veritabilă nu e, prin urmare, dacă descrierea universală pe care Eliade o face religiei favorizează creștinismul, ci dacă aceasta poate face dreptate trăsăturilor specifice, câteodată unice, ale creștinismului occidental tradițional, iudaismului sau islamismului. Întrebarea e dacă Eliade universalizează – ca model fundamental al tuturor religiilor – o anumită ontologie arhaică și acele forme ale spiritualității orientale ce devalorizează temporalul și istoricul. Oferă Eliade o interpretare a creştinătății ce favorizează surse, influențe și structuri religioase arhaice, cosmice, hinduse și altele de tip non-istoric?" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, p. 160). Pentru Douglas Allen, cercetători ca Mac Linscott Ricketts, Carl Olson sau David Cave nu fac distincție între savantul și omul Eliade, între obiectiv și subiectiv, între descriptiv și normativ, ci leagă cercetarea științifică de credința sa religioasă. „Nu doresc totuși să susțin o dihotomie fermă a omului de savant; separarea lui Eliade, omul cu sentimentele, credințele și angajamentele sale, de Eliade, savantul care interpretează mitul și religia. Abordarea științifică și interpretările oferite mitului și religiei nu pot fi înțelese fără a dezvălui și analiza asumpțiile, credințele și prioritățile sale. Aceasta este valabil nu numai pentru privilegierea pe care o acordă religiosului în genere și teoriei sale despre sacru în special. În plus, există tot felul de asumții, judecăți normative și mutări ontologice – unele depășind limitele perspectivale ale istoriei și fenomenologiei religiei – care sunt esențiale pentru interpretările acordate mitului, religiei și vieții seculare. Dar a vedea cheia cercetării științifice a lui Eliade în credința sa personală, în mare măsură ascunsă, cum e cea a susținerii unui creștinism cosmic sau a unui creștinism ortodox răsăritean, simplifică și denaturează atât viața personală a lui Eliade, cât și, mai grav, interpretările științifice oferite religiei" (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, p. 168).

răspuns posibil dat revelaţiei absurdului. În alţi termeni, păstorul nu se comportă ca atâţi reprezentanţi iluştri ai nihilismului modern”.[44] El transformă moartea iminentă într-un mister al tainei nunţii, aceasta fiind o modalitate de a reflecta asupra propriului destin. „Eroul mioritic a reuşit să găsească un sens nefericirii lui asumând-o nu ca pe un eveniment «istoric» personal, ci ca pe un mister sacramental. *El a impus deci un sens absurdului însuşi*, răspunzând printr-o feerie nupţială nefericirii şi morţii”.[45]

În acest context, savantul îşi conturează ideile despre „teroarea istoriei” în faţa căreia românii au trebuit să răspundă într-un mod creator. După Eliade, populaţiile Europei orientale au răspuns „terorii istoriei” prin „creştinismul cosmic”.[46] Este

---

[44] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 261.

[45] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 262.

[46] Creștinismul cosmic „reprezintă încercarea de a respinge istoria pentru a accentua în schimb solidaritatea cu formele religioase din trecut și de a limita astfel creștinismul la perspectiva anistorică a simbolurilor, care îl plasează în continuitate cu religiozitatea «arhaică». Este o concepție care, dacă pe de o parte neutralizează unele dintre aspectele inovatoare ale mesajului lui Hristos, pe de altă parte indică intensitatea cu care omul caută să mențină solide propriile sale legături cu lumea arhetipurilor” (Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, Cu o corespondență inedită Mircea Eliade – Károly Kerényi, Traducere din limba italiană de Șerban Stati și Magdalena Ionescu, Controlul științific al traducerii: Radu Bercea și Florin Țurcanu, Ed. Curtea Veche, București, 2009, pp. 234-235, nota 118). Atunci când Eliade vorbește despre „creștinismul cosmic”, el se referă la creștinătatea bazată pe agricultură și orientată spre natură, credință specifică țăranilor din Europa orientală. Această formă de creștinism a rezistat creștinătății oficiale, ajungându-se la creații originale în care se vorbea de liturghie, eshatologie și soteriologie cosmice. Eliade leagă această concepție de „nostalgia paradisului” și de „teroarea istoriei”. „Luând în considerare interpretarea și atitudinea pe care Mircea Eliade le are față de istorie și societatea occidentală contemporană, va deveni mult mai evident că perspectiva sa asupra acestei religii cosmice în general, și asupra creștinismului cosmic în particular, e deseori într-un ferm contrast cu perspectiva asupra creștinismului «istoric»,

un cosmos transfigurat prin Viaţa, Moartea şi Învierea Mântuitorului, univers care, „sanctificat de paşii lui Dumnezeu, ai lui Iisus, ai Fecioarei şi ai sfinţilor, permite să regăseşti, fie chiar numai sporadic şi simbolic, o lume încărcată de virtuţile şi frumuseţile de care terorile şi invaziile despuiau lumea istorică”.[47] Aceasta este o reinterpretare a creştinismului, în care cele mai importante momente ale istoriei şi ale vieţii personale sunt transfigurate, primind conotaţii hristologice. Revalorizarea creştinismului poate fi observată şi în alte creaţii folclorice româneşti.

Pr. Dumitru Stăniloae reia în cartea *Reflecții despre spiritualitatea poporului român* unele idei ale lui Mircea Eliade cu privire la balada *Miorița*. Teologul român vede în umanizarea şi transfigurarea cosmosului o influenţă creştină în care se observă „viziunea personalistă şi liturgică a cosmosului dezvoltată de sensul spiritual al Bizanţului, în special de cel al unui Maxim Mărturisitorul. Cosmosul e scăldat în comuniunea personalistă între oameni ce se iubesc şi se doresc. Toate amintesc în «Mioriţa» de persoane. Totul e încadrat în relaţiile dintre ele şi are în sine imprimate feţele lor”.[48] Pr. Stăniloae citează apoi din opera lui Eliade, referindu-se la rolul pe care „teroarea istoriei” l-a jucat în formarea spirituală a poporului nostru, afirmând că legătura cu cosmosul se poate vedea nu numai în ferirea de istorie, ci și în faptul că poporul român nu a plecat din calea celor ce voiau să-l alunge, ci a rămas, apărându-și pământul cu prețul vieții. „Persistând în peisajul lui, persistă în

---

occidental. Dimensiunile raționaliste, teologice, etice și istorice ale creștinismului și altor religii occidentale sunt de obicei ignorate și neluate în considerare în studiile eliadiene. Se insistă asupra fenomenelor creștine anti-istorice, cosmice și legate de natură, fenomene ignorate în mod curent de alți savanți” (Douglas Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, pp. 153-154).

[47] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 263.

[48] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, pp. 10-11.

cadrul liturgic rânduit lui, în cadrul liturgic românesc, care înseamnă încadrarea firească a fiinţei umane româneşti în ordinea superioară persistând şi în comuniunea spirituală cu cei dragi, vii şi morţi”.[49] Întâlnirea cu natura înconjurătoare implică şi o întâlnire cu cei dragi, lucru pe care savantul de la Chicago nu l-a avut în vedere atunci când a gândit şi a scris referitor la spiritualitatea românească. Românul nu a separat peisajul și persoanele cu care se întâlnea. „El se odihneşte în peisaj ca între părinţii şi fraţii lui. Peisajul ţării este pentru el profund personalizat”.[50]

În altă parte a *Reflecțiilor* sale, Pr. Stăniloae interpretează din perspectivă creştină cele două balade româneşti, subliniind perspectivele multiple din care pot fi abordate. În aceste creații populare se vorbește la modul figurat atât de jertfa Mântuitorului Iisus Hristos, cât și de Parabola nunții fiului de împărat. „De jertfa lui Hristos, a lui Manole, se vorbeşte în *Legenda mănăstirii Argeş*. Emanuel e aici Manole, iar soţia, zidită în peretele bisericii, e trupul său jertfit (în greceşte feminin) la temelia ei. Dar în această legendă, tema din Evanghelie a căpătat un potenţial emotiv şi intim. În *Mioriţa*, ciobanul care are oi mai frumoase decât Fariseii şi Pilat, este Hristos, iar mireasa lui («o mândră mireasă, a lumii crăiasă») este sufletul omenesc, în greceşte de asemenea feminin. Şi sufletul unit cu Hristos vede toată natura participând la bucuria lui”.[51] În final, teologul

---

[49] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 11.
[50] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 11.
[51] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 112. În același sens se exprima Pr. Stăniloae și cu altă ocazie: „Neferirea păstorului din «*Miorița*» de moartea ce știe că-i va veni din partea a doi păstori pizmași, ca la o nuntă, îl apropie de Hristos, care vrea să câștige pentru oameni prin suportarea fără reacție a morții ce-i vine din partea lor. Poate cei doi păstori ce-i aduc moartea simbolizează pe conducătorii iudei și pe Pilat, reprezentantul celorlalte neamuri. O astfel de moarte nu mai e despărțirea de Dumnezeu și de inima oamenilor, ci unirea deplină cu Dumnezeu și cu

român subliniază imaginea jertfei lui Hristos în *Legenda Mănăstirii Argeș*, în care Hristos poartă numele Manole, „forma românească a lui Emanuel, cum e numit Hristos în Sf. Scriptură, care se traduce româneşte «cu noi este Dumnezeu». Emanuel sau Manole nu poate întemeia Biserica, decât pe jertfa trupului său, cuvântul trup fiind în limba greacă de genul feminin (sarx)”.[52]

Baladele *Mioriţa* şi *Meşterul Manole* sunt analizate de Eliade şi în publicistica din exil. Într-un articol din anul 1948, „Două tradiţii spirituale româneşti”, savantul afirmă că orice cultură se defineşte prin polarităţi, adică prin creații spirituale antinomice și complementare. În controversa dintre cei ce accentuează caracterul naţional al culturii noastre şi cei ce subliniază universalitatea ei, Eliade aminteşte că o cultură

---

oamenii. Poate în aceasta stă înțelegerea morții ca nuntă în «*Miorița*». Prin aceasta «*Miorița*» se apropie de «*Legenda Mănăstirii Argeș*», care de asemenea arată importanța jertfei pentru închegarea bisericii din oameni, ca trup al lui Hristos. Răul ca dezbinare între oameni și binele ca unire iubitoare între ei se învinge prin moartea primită ca jertfă, sau fără ripostă prin rău. Așa l-a învins Hristos și așa ni se recomandă să-l învingem și noi. Iar poporul român a dat expresie acestui îndemn. Nunta din «*Miorița*» nu poate însemna o contopire a păstorului cu natura, pentru că nunta înseamnă bucuria unirii necontopite a unor persoane, nu pierderea persoanei în natură. În nunta din «*Miorița*» avem poate un ecou al nunții Fiului de Împărat din Evanghelie, adică a lui Hristos, de pe urma jertfei Lui. Și natura întreagă se umple de lumina sărbătorii acestei nunți. Ea nu e partener în această nuntă, ci asistent. «Crăiasa lumii» cu care se căsătorește păstorul e stăpâna personală a ei, adică dumnezeirea sau omenirea personală. Cel ce moare prin jertfă, se duce la Dumnezeu, se unește cu El, intră la El, cum a reintrat Hristos ca om la Tatăl, umplându-Se de slavă. El a schimbat direcția morții dinspre sărăcia spirituală veșnică înspre bogăția veșnică în Dumnezeu (...). Creștinul adevărat ori de trăiește, ori de moare, este al lui Dumnezeu, sau e mai aproape de Dumnezeu când moare (Filip. 1, 21; Rom. 14, 8-9)” („Convorbiri cu dascăli de teologie ortodoxă. Preotul Profesor Dumitru Stăniloae”, în: Protosinghel Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovniceşti*, II, Ed. Episcopia Romanului şi Huşilor, 1988, pp. 87-88).

[52] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 160.

autentică trebuie să înglobeze ambele tendinţe. *Mioriţa*, opera cea mai reprezentativă a spiritualităţii noastre, creionează un spaţiu pastoral izvorât din destinele și singurătatea ciobanilor, păstorii reprezentând o prediaspora românească. Pe de altă parte, balada *Meşterul Manole* este creaţia oamenilor aşezaţi, legaţi de pământ. „Creațiile pastorale" și „creațiile țărănești" nu se referă la opere determinate strict de condițiile sociale și economice ale păstorilor și agricultorilor. Ar fi o greșeală să se considere o operă de artă sau o concepție despre lume ca produse exclusive ale situațiilor economico-sociale. „Dar nu e mai puţin adevărat că orice condiţie umană, fie ea individuală sau colectivă, este o *situaţie istorică*, şi din perspectiva ei se deschid anumite universuri spirituale inaccesibile sau, în orice caz, mai puţin familiare *altor* situaţii istorice".[53] Numai prin prezentarea și analiza împreună a celor două balade se poate înţelege cultura românească în totalitatea ei.

Această idee este reluată în anul 1953 în articolul „Destinul culturii româneşti". Prejudecata unei moşteniri necreştine, care ar fi prezentă în creaţiile populare, se datorează necunoaşterii adevăratei tradiţii creştine orientale ce a păstrat spiritul liturgic de la începuturi. Creştinismul răsăritean nu a devalorizat natura, aşa cum s-a întâmplat în Occident, ci aceasta a fost înţeleasă de Sfinţii Părinţi drept creaţia lui Dumnezeu, o liturghie cosmică. „Solidarizaţi spiritualiceşte cu Natura, românii n-au făcut un act de regresiune către orizontul păgânesc ci, dimpotrivă, au prelungit până în zilele noastre acea magnifică încercare de *încreştinare a Cosmosului*, începută de Sfinţii Părinţi, dar întreruptă, din diferite motive, în cursul Evului

[53] Mircea Eliade, „Două tradiții spirituale românești", în: Mircea Eliade, *Împotriva deznădejdii*. *Publicistica exilului*, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, cu o prefață de Monica Spiridon, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 20.

Mediu, în Occident".[54] Avântul nou se datorează renaşterii spiritului liturgic şi gândirii patristice. Cosmosul întreg participă la drama lui Hristos, omul şi natura tinzând spre Înviere, așa cum se observă din solidaritatea lor în cadrul misterului hristologic. „Natura întreagă e cernită în săptămâna Patimilor, dar renaşte triumfătoare prin învierea lui Iisus".[55] Aceste realități pot fi descoperite în folclorul românesc, ideea unei liturghii cosmice fiind prezentă în cele două balade. Astfel s-a aprofundat valoarea creştină a Naturii. Eliade face o incursiune în universul de creaţie specific românesc, preponderent popular, aplecându-se asupra „terorii istoriei" noastră. Însă strămoșii românilor erau creștini atunci când s-a format neamul românesc. „Aşa că simpatia faţă de Cosmos, atât de specifică geniului românesc, nu se prezintă ca un sentiment păgânesc – ci ca o formă a spiritului liturgic creştin".[56] Pentru a prezenta solidaritatea dintre spiritualitatea populară românească, profund creștină, și liturghia cosmică, Eliade aduce în discuție capodoperele românilor, *Mioriţa* şi *Legenda Meşterului Manole*, care au stat la baza dezvoltării unei întregi literaturi moderne. Dacă cea de a doua baladă are în centru jertfa unei fiinţe omeneşti, necesară creării unei mănăstiri, în *Mioriţa* este prezentă ideea jertfei prin valorificarea mitului morţii creatoare. În aceste mituri ale morții se găsește o viziune atât arhaică, cât și creștină. Moartea este jertfa supremă, un mister ce-l conduce pe om la desăvârșire. „Pentru că pentru români, ca şi pentru atâtea alte culturi, moartea nu e o extincţie, nici măcar o împuţinare a existenţei – ci *un nou mod de a fi*, o nouă existenţă, pe un alt nivel, mai aproape de Dumnezeu".[57]

---

[54] Mircea Eliade, „Destinul culturii românești", în: Mircea Eliade, *Împotriva deznădejdii*, p. 172.
[55] Mircea Eliade, „Destinul culturii românești", p. 172.
[56] Mircea Eliade, „Destinul culturii românești", p. 172.
[57] Mircea Eliade, „Destinul culturii românești", p. 174.

Concluzii: cultura românească între Orient şi Occident

În cartea *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Adrian Marino îşi începea analiza asupra realităţilor româneşti, aşa cum se desprind din opera savantului de la Chicago, afirmând că acesta a gândit permanent în termeni românești, impliciți sau expliciți. „Mai mult decât atât: întreaga sa concepţie de integrare şi validare universală a culturilor naţionale, locale, pleacă în primul rând de la situaţii româneşti. S-ar spune chiar că Mircea Eliade este obsedat de problema universalizării culturii româneşti, pe care o pune în toată complexitatea sa, fără iluzii, dar şi fără descurajare”.[58] Eliade analizează structura, persistenţa, rezistenţa şi continuitatea religiilor preistorice româneşti, a culturii şi civilizaţiei Daciei, care nu sunt inferioare altor culturi. În cercetările sale, el introduce aspecte specifice acestei zone alături de studiul marilor religii ale lumii pentru a demonstra importanţa, bogăţia şi semnificaţia Daciei preistorice. Referirea la realităţile tradiţionale româneşti este frecventă în opera sa, acestea ocupând locul cuvenit între realitățile universale prin dobândirea unei constanţe pe care au avut-o întotdeauna, dar care nu a fost evidențiată mereu: caracterul universal. „În primul rând, creaţiile populare româneşti se articulau într-o perspectivă mult mai vastă, căci ele nu erau numai «româneşti»; mai precis, dimensiunile lor nu erau «provinciale», nu se limitau la frontierele neamului românesc. Un anumit tip de civilizație, adică un mod specific de a exista în lume, era ilustrat atât de cultura populară românească, cât și de celelalte culturi din sud-estul Europei, cu toate diversificările și variațiile lor (care caracterizează, de altfel, graiul creațiilor

[58] Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 335.

populare pretutindeni în lume”.[59] Se poate observa astfel că spiritualitatea și cultura populară românească sunt solidare cu unitatea spirituală a Europei. „La nivelul unităţii culturale ancestrale, la care participă şi cultura română tradiţională, sistemul de corespondenţe şi omologări nu poate fi decât foarte vast şi orice prioritate ori exclusivism occidental sunt din principiu negate. Este de ajuns să raportăm această teză de bază la oricare dintre controversele epocii despre «influenţele străine şi realităţile naţionale» pentru a ne da seama de particularitatea gândirii lui Mircea Eliade”.[60]

O cultură nu se poate izola. Pentru Eliade, împrumuturile din zona balcanică nu sunt numai de natură occidentală. Între Orient şi Occident, spiritualitatea românească s-a îmbogăţit şi a asimilat atât elemente occidentale, cât şi orientale, mai ales traco-slave. „Tocmai rădăcinile ţărăneşti ale unei bune părţi din cultura românească ne silea să depăşim naţionalismul şi provincialismul cultural şi să tindem către «universalism». Elementele de unitate ale culturilor populare indiene, mediteraneene şi balcanice îmi dovedeau că *aici* există acel univers organic, rezultatul unei istorii comune (istoria civilizaţiei ţărăneşti), iar nu construit în chip abstract. Noi, cei din Răsăritul Europei, am fi putut sluji de punte între Occident şi Asia”.[61] În publicistica din exil, Eliade afirma, în legătură cu importanţa culturii româneşti pe plan european, că, atât din punct de vedere cultural, cât şi spiritual, Europa spirituală se îmbogățește cu toate creațiile spațiului carpato-balcanic. „Ceva mai mult: avem motive să credem că spaţiul în care s-au întruchipat Zalmoxis, Orfeu şi misterele *Mioriţei* şi ale *Meşterului Manole*, nu şi-a secătuit izvoarele de creaţie: acolo

[59] Mircea Eliade, *Memorii. 1907-1960*, Ediţie revăzută și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 208.
[60] Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 344.
[61] Mircea Eliade, *Memorii. 1907-1960*, pp. 208-209.

unde moartea e încă valorificată ca o nuntă, izvoarele spirituale sunt intacte. Europa este locul predestinat al creaţiei multiple, variate, complementare: spiritualiceşte şi culturaliceşte, Europa nu este – *şi nici nu poate fi* – un bloc monolitic. Ea are, deci, nevoie de dimensiunea orfică şi zalmoxiană pentru a se putea întregi şi a putea plăsmui noi sinteze”.[62]

Această idee este analizată și de Pr. Dumitru Stăniloae, care vede caracteristica esenţială a poporului român în dubla sa formaţie, orientală şi occidentală. Unii cercetători au criticat atitudinea poporului român care nu a mers, în dezvoltarea sa, pe acelaşi drum cu popoarele occidentale şi nici nu a manifestat o separare faţă de acestea. Însă dubla sa formare nu era compatibilă cu o astfel de abordare. În acest sens, teologul român porneşte de la însemnările lui Mircea Eliade care, „sub impresia crizei tot mai acute a culturii occidentale şi a importanţei pe care o câştigă în aprecierea Occidentului cultura de alt caracter a popoarelor afro-asiatice, atrage atenţia asupra rolului de intermediere pe care-l poate avea spiritualitatea românească în marele şi inevitabilul dialog, ce se anunţă între cultura occidentală şi cultura acelor popoare, care intră masiv în arena istoriei universale”.[63] Istoricul religiilor observase că

---

[62] Mircea Eliade, „Destinul culturii românești”, p. 176.

[63] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 16. Vorbind despre raportul dintre cultura occidentală și culturile din alte zone, I.P. Culianu afirma: „Eliade revine adesea la situația «provincială» a culturii occidentale. Cauza este, firește, etnocentrismul. Faptul că Occidentul a impus lumii întregi hegemonia sa culturală este evident arbitrar (adică arbitrar din punct de vedere al *valorii*, nu al circumstanțelor care au dus la această situație). Asistăm la ieșirea la rampă a culturilor extraoccidentale, care face necesară înțelegerea reciprocă dintre reprezentanții acestora și cei ai «Occidentului» (deși această categorie, repetăm, nu este deloc univocă și clar determinabilă)” (Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută, Traducere de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, Cu o scrisoare de la Mircea Eliade şi o Postfaţă de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 125).

există un decalaj în cultura occidentală de după Renaştere între „spiritele inteligente" şi „masele poporului" în felul de percepere a realității în complexitatea sa. Cu trecerea timpului, cultura populară a început să fie înţeleasă la adevărata ei valoare, din dorinţa de a intra în contact cu spiritualităţile arhaice. Raportul dintre cultura noastră populară şi cea occidentală o stabileşte Pr. Stăniloae pornind tot de la Eliade, care afirmase că la noi „s-a prelungit Evul Mediu cu trei secole, iar de Renaştere nu ne-am împărtăşit din cauza împrejurărilor grele în care poporul nostru a continuat să trăiască, mai precis din cauza stăpânirii otomane".[64] Complexele şi dificultăţile cu care ne-am întâlnit şi continuăm să ne confruntăm și în zilele noastre trebuie depăşite pentru că poporul român, prin creaţiile sale religioase, folclorice şi culturale, nu este cu nimic inferior altor popoare europene.

Eugen Simion observa strânsa legătură ce există între istoricul religiilor Mircea Eliade, teologul Dumitru Stăniloae şi filosoful Constantin Noica, cu privire la descrierea relaţiei Occident-Orient, la influenţa celor două arii în formarea şi dezvoltarea culturală şi spirituală a poporului român şi la opțiunea pe care cei trei o fac în această problemă. „Rămâne în discuţie, în ultimatumul dat de Constantin Noica, problema *neantului occidental* în care s-ar fi putut pierde Mircea Eliade. O temă ce se leagă de credinţa mai generală a filosofului şi anume aceea că occidentul post-belic se preocupă mai mult de unt (adică de valorile materiale) decât de cultură (adică valorile spirituale). Vechea obsesie a generaţiei criterioniste. Noica a fost certat, ironizat la vremea respectivă, pentru această viziune într-adevăr reducţionistă şi, în esenţă, injustă. El nu făcea, în realitate, decât să reia o veche părere a teologilor ortodocşi români (mă gândesc, în primul rând, la Părintele Dumitru Stăniloae!): de la Renaştere încoace, cultura occidentală s-ar fi

[64] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 23.

desacralizat sistematic, ceea ce înseamnă că a părăsit sensul metafizic, adică: ceea ce este esenţial şi durabil în cultură...”.[65]

Criticul literar nota că spiritualitatea occidentală se întemeiază pe teologia retragerii sau a morţii lui Dumnezeu dezvoltată mai ales după epoca Reformei. În legătură cu această problemă ce își are începutul în gândirea lui Nietzsche, Eliade este „un răsăritean”, ca personajul său din nuvela *O fotografie veche de 14 ani*, iar acest lucru nu reprezintă o vină intelectuală, așa cum vedeau alții. „Este doar un punct de vedere pe care îl afirmă şi ortodoxia şi metafizicienii din preajma ei. Îl găsim în *Metafizica* lui Nae Ionescu şi, cum am precizat deja, în scrierile lui Dumitru Stăniloae: de la Renaştere încoace, culturile occidentale au devenit îngust raţionaliste, atee şi demitizante. Este cazul de a-l readuce urgent, la tradiţia lui spirituală (religioasă), până ce totul nu-i încă pierdut”.[66] Această nuvelă a lui Eliade se bazează pe concepția pe care savantul a dezvoltat-o în alte lucrări: sacrul se manifestă, ca hierofanie, în întâmplările obişnuite, banale, ale vieţii, fiind camuflat în profan. Ideile principale care se desprind sunt în legătură cu teologia „morții lui Dumnezeu”, cu retragerea lui Dumnezeu din lume şi cu *Deus otiosus*. Eugen Simion considera că *O fotografie veche de 14 ani*, deși mai slabă literar decât alte scrieri literare eliadiene, „are meritul de a formula clar tema scriitorului (retragerea divinităţii din lume) şi de a sugera, printr-o ficţiune epică cât se poate de simplă, un caz de renaştere spirituală într-un individ de rând. Faptul că Dumitru *a fugit* din România postbelică poate avea şi altă semnificaţie decât cea, evident, politică. El a fugit de un sistem politic represiv, dar a adus cu sine în sceptica Americă, în desacralizata civilizaţie occidentală, o credinţă (şi, deci un tip de cultură) în care Dumnezeu nu este

[65] Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile şi semnele prozei*, Ed. Junimea, Iaşi, 2006, p. 9.
[66] Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile şi semnele prozei*, p. 425.

lăsat «să tragă să moară». Omul de la Dunăre nu admite, nici în glumă, acest dezastru cosmic. Naivul Dumitru, metecul, este purtătorul unui mare adevăr şi revelaţia lui ar trebui să ruşineze pe sofistul Lucio şi pe amicii săi sceptici...”.[67]

Referindu-se la ideile dezvoltate de adepții „teologiei morții lui Dumnezeu”, Pr. Stăniloae afirma că Dumnezeu este mort pentru cel care are sufletul mort, dar nu pentru omul viu, botezat și care iubește, preocupat de viața spirituală. „Nu e just să se vorbească nici de o «*teologie a morţii lui Dumnezeu*» în sensul «*retragerii Lui din lume*», ci doar de retragerea lumii din El. E vorba tot de o moarte prealabilă a lumii pentru Dumnezeu. Dar se poate generaliza o asemenea declaraţie? S-au retras toţi oamenii din Dumnezeu, au pierdut toţi credinţa în El? Şi chiar în cazul acesta, Dumnezeu stă cu puterea Lui la baza existenţei lumii. Şi se mai poate numi o astfel de gândire «*teologie a morţii lui Dumnezeu*»? Ce mai spune o astfel de gândire despre Dumnezeu afară de faptul că El S-a retras din lume sau e mort pentru lume? Ea nu poate spune nimic despre Dumnezeu. Deci cum s-ar mai putea numi «*teologie*»? Dar însuşi faptul că unii vorbesc despre Dumnezeu, căutând argumente pentru inexistenţa Lui, pentru «*moartea Lui*», arată că oamenii trebuie să vorbească despre El, să gândească despre El. De gândul la Dumnezeu nu poate scăpa omul, până ce e om”.[68]

---

[67] Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile şi semnele prozei*, pp. 189-190.

[68] „Convorbiri cu dascăli de teologie ortodoxă. Preotul Profesor Dumitru Stăniloae”, pp. 97-98.

Bibliografie

AL-GEORGE, Sergiu, *Arhaic şi universal. India în conştiinţa culturală românească*, Ed. Herald, Bucureşti, 2002.

ALEXANDRESCU, Sorin, *Mircea Eliade, dinspre Portugalia*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006.

ALLEN, Douglas, „Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", în: *The Journal of Religion*, April 1972, Volume 52, Number 2, pp. 170-186.

ALLEN, Douglas, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978.

ALLEN, Douglas, DOEING, Dennis, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC, New York & London, 1980.

ALLEN, Douglas, „Întâlniri cu Mircea Eliade", în: *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefață de Mac Linscott Ricketts, Postfață de Sorin Alexandrescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 24-41.

ALLEN, Douglas, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Traducere din limba engleză și Index de Liviu Costin, Postfață de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011.

ALTIZER, Thomas J.J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963.

ALTIZER, Thomas J.J., *The Gospel of Christian Atheism*, The Westminster Press, Philadelphia, 1966.

ALTIZER, Thomas J.J., *The Descent into Hell*: *A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, J.B. Lippincott, Philadelphia, 1970.
ALTIZER, Thomas J.J., *Total Presence*: *The Language of Jesus Christ and the Language of Today*, Seabury Press, New York, 1980.
ALTIZER, Thomas J.J., *The Contemporary Jesus*, SCM Press Ltd., New York, 1997.
ALTIZER, Thomas J.J. *The New Apocalypse*: *The Radical Christian Vision of William Blake*, Davies Group, Aurora, 2000.
ANANIA, Valeriu, *Din spumele mării*. *Pagini despre religie şi cultură*, Ediție îngrijită şi postfață de Sandu Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
ANCELET-HUSTACHE, Jeanne, *Meister Eckhart şi mistica renană*, Traducere de Monica Jităreanu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1997.
ANTOHI, Sorin, „Culianu şi Eliade. Vestigiile unei iniţieri”, în: Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu şi Dan Petrescu, Cu o scrisoare de Mircea Eliade şi o Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 295-310.
ANTON, Ted, *Eros*, *magie şi asasinarea profesorului Culianu*, Ediţia a II-a românească revăzută, Traducere de Cristina Felea, Prefaţă de Andrei Oişteanu, Ed. Polirom, Iaşi, 2005.
BALTAG, Cezar, „Paradigma eliadiană (Postfață)”, în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III*. *De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1992, pp. 331-352.
BANKS FINDLY, Ellison, „Breath and Breathing”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief,

Volume 2, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 302-308.

BARBOSA da SILVA, António, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*. *An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion*, *in General*, *and of M. Eliade's Phenomenological Approach*, *in Particular*, CWK Gleerup, Uppsala, 1982.

BERESCHI, Andrei, „*Experiența revelației sau* Apologia doctae ingnorantiae discipuli ad discipulum", în: Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, Ediţie bilingvă, Ediţie îngrijită, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Andrei Bereschi, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, pp. 547-612.

Biografia unui destin misionar. *Jurnalul Părintelui Alexander Schmemann (1973-1983)*, Traducere, studiu introductiv și comentarii de Felicia Furdui, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004.

BOLDIȘOR, Adrian, „Maestru şi discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade", în: *Tabor*, Anul IV, Nr. 6, septembrie 2010, pp. 66-83.

BOLDIȘOR, Adrian, „Raportul dintre homo religiosus şi omul creştin în gândirea lui Mircea Eliade", în: *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariţiu" din Cluj-Napoca*, Seria Humanistica, VIII, 2010, pp. 235-250.

BOLDIȘOR, Adrian, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011.

BOLDIȘOR, Adrian, „Mircea Eliade şi istoria religiilor. Probleme de metodologie", în: *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariţiu" din Cluj-Napoca*, Seria Humanistica, IX, 2011, pp. 195-212.

BOLDIȘOR, Adrian, „Myth in the Thought of Mircea Eliade", în: *Dialogue and Universalism*, nr. 1/2015, pp. 99-103.

BOLDIȘOR, Adrian, „The Implications of Mircea Eliade's Approach on Sacred for Contemporary World", în vol.: *2rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts, SGEM 2015*, Published by STEF92 Technology Ltd., Sofia, Bulgaria, 2015, pp. 741-748.

BOLDIȘOR, Adrian, „*Istoria credințelor și ideilor religioase*, opus magnum eliadian", în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12/ 2021, pp. 82-92.

BOLDIȘOR, Adrian, „*The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief – istorie, aprecieri, critici", în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-8/2022, pp. 47-68.

CĂLINESCU, Matei, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri*, *lecturi*, *reflecţii*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002.

CĂLINESCU, Matei, „Culianu: Eliade: Culianu", în: *Ioan Petru Culianu*. *Omul şi opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, pp. 234-259.

COBB, John B. Jr., „God: God in Postbiblical Christianity", în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 6, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 17-26.

„Convorbiri cu dascăli de teologie ortodoxă. Preotul Profesor Dumitru Stăniloae", în: Protosinghel Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovniceşti*, II, Ed. Episcopia Romanului şi Huşilor, 1988, pp. 13-120.

CORLESS, Roger, „After Eliade, What?", în: *Religion*, October 1993, Volume 23, No. 4, pp. 373-377.

COSMINEANU, Clara, „Despre intelectuali și societatea comunistă", în: *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. 1959-1989*, Selecţia documentelor Clara Cosmineanu şi Silviu B. Moldovan, Prefaţă Toader Paleologu, Studiu

introductiv Clara Cosmineanu, Ed. Nemira, Bucureşti, 2005, pp. 11-32.

„... cu Dumitru Micu”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Criterion Publishing, București, 2006, pp. 215-229.

„… cu Ioan Coman”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, pp. 119-125.

„... cu Ioan P. Culianu”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, pp. 126-131.

„... cu Ionel Jianu”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Criterion Publishing, București, 2006, pp. 193-200.

„... cu N. Steinhardt”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, pp. 307-315.

„... cu Zoe Dumitrescu-Bușulenga”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Criterion Publishing, București, 2006, pp. 132-137.

CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu şi Dan Petrescu, Cu o scrisoare de Mircea Eliade şi o Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998.

CULIANU, Ioan Petru, *Studii româneşti*. *I. Fantasmele nihilismului*. *Secretul doctorului Eliade*, Traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000.

CULIANU, Ioan Petru, *Dialoguri întrerupte*. *Corespondenţă Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, Ediţie îngrijită şi note de Tereza Culianu-Petrescu şi Dan Petrescu, Prefaţă de Matei Călinescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.

CULIANU, Ioan P., „Prefaţă”, în: Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. 4. De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent*, Volum coordonat de Ioan Petru Culianu, Cu contribuţii de Peter Bolz, David Carrasco, Maria Susana Cipolletti, Heinrich Dumoulin, Henri Maspero, John Mbiti, Nelly Naumann, Richard Schaeffler, Waldemar Stöhr şi Hans A. Witte, Traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2007, pp. 11-12.

CUSANUS, Nicolaus, *De docta ignorantia*, Ediţie bilingvă, Ediţie îngrijită, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Andrei Bereschi, Ed. Polirom, Iaşi, 2008.

CUSANUS, Nicolaus, „Despre beril”, în: Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, II, Ediţie bilingvă, Studiu introductiv, traducere şi note de Mihnea Moroianu, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, pp. 113-215.

DANCĂ, Wilhelm, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Ed. Spandugino, București, 2022.

DE ANDIA, Ysabel, „Dionysius the Pseudo-Areopagite”, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Editor Jean-Yves Lacoste, Routledge, New York. London, 2005, pp. 439-443.

DE ANDIA, Ysabel, „Negative Theology”, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Editor Jean-Yves Lacoste, Routledge, New York. London, 2005, pp. 1109-1113.

„De vorbă cu Mircea Eliade”, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, pp. 9-18.

„«Death of God» Theology”, în: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F.L. Cross, Third Edition edited by E.A. Livingstone, Oxford University Press, 1997, p. 459.

DRĂGULIN, Preot Dr. Gheorghe I., *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul*

(*Exiguul*). *Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine şi a celei străromâne*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991.
DUCLOW, Donald F., „Dionysius the Areopagite”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 4, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 356-358.
DUCLOW, Donald F., „Nicholas of Cusa”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 10, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 430-431.
ELIADE, Mircea, „Notes for a Dialogue”, în: *The Theology of Altizer*: *Critique and Response*, Edited by John B. Cobb, Jr., The Westminster Press, Philadelphia, 1970, pp. 234-241.
ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*, În româneşte de Paul G. Dinopol, Prefaţă de Vasile Nicolescu, Ed. Univers, Bucureşti, 1978.
ELIADE, Mircea, „Foreword”, în: Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*. *Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978, pp. VII-IX.
ELIADE, Mircea, „The Sacred and the Modern Artist”, în: *Art*, *Creativity*, *and the Sacred*: *An Anthology in Religion and Art*, Edited by Diane Apostolos-Cappadona, Crossroad, New York, 1984, pp. 179-183.
ELIADE, Mircea, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, pp. 388-482.
ELIADE, Mircea, „Insula lui Euthanasius”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel

Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, pp. 152-327.
ELIADE, Mircea, „Mitul reintegrării”, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1991, pp. 328-387.
ELIADE, Mircea, „Destinul culturii românești”, în: Mircea Eliade, *Împotriva deznădejdii*. *Publicistica exilului*, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, cu o prefață de Monica Spiridon, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 164-176.
ELIADE, Mircea, „Două tradiții spirituale românești”, în: Mircea Eliade, *Împotriva deznădejdii*. *Publicistica exilului*, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, cu o prefață de Monica Spiridon, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 17-24.
ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. *I. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, Traducere și postfață de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1992.
ELIADE, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. *II. De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*. *III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, *Patañjali şi Yoga*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, *Psihologia meditaţiei indiene – studii despre Yoga*, Text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, Cu un cuvânt introductiv de Charles Long şi un Epilog de Ioan P. Culianu, Ed. „Jurnalul literar”, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefață* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*,

Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, CULIANU, Ioan P., *Dicţionar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
ELIADE, Mircea, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
ELIADE, Mircea, *Jurnal*, Volumul II, 1970-1985, Ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1993.
ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri*. *Eseu despre simbolismul magico-religios*, Prefaţă de Georges Dumézil, Traducere de Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.
ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor*. *Istorie şi semnificație în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.
ELIADE, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. *Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.
ELIADE, Mircea and SULLIVAN, Lawrence E., „Hierophany”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 6, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 313-317.
ELIADE, Mircea, *Mefistofel şi androginul*, Traducere de Alexandra Cuniţă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.
ELIADE, Mircea, *Naşteri mistice*, Traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.
ELIADE, Mircea, „Yoga”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 15, Macmillan

Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 519-523.

ELIADE, Mircea, „Coloana nesfârșită”, în: Mircea Eliade, *Coloana nesfârșită. Teatru (Iphigenia. „1241”. Oameni și pietre. Coloana nesfârșită)*, Ediție și prefață de Mircea Handoca, Ed. Minerva, București, 1996, pp. 111-166.

ELIADE, Mircea, „Brâncuși și mitologiile”, în: Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Ionel Jianu, *Mărturii despre Brâncuși*, Cuvânt înainte, traducere și note de Nina Stănculescu, Ed. Fundației „Constantin Brâncuși”, Târgu-Jiu, 1997, pp. 13-25.

ELIADE, Mircea, *Ocultism*, *vrăjitorie şi mode culturale*. *Eseuri de religie comparată*, Traducere din engleză de Elena Bortă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

ELIADE, Mircea, *Europa*, *Asia*, *America*... *Corespondență*, Volumul I, A-H, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1999.

ELIADE, Mircea, *Tehnici Yoga*, Traducere de Mihaela Cosma, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2000.

ELIADE, Mircea, *Europa*, *Asia*, *America*... *Corespondență*, Volumul al II-lea, I-P, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2004.

ELIADE, Mircea, *Europa*, *Asia*, *America*... *Corespondență*, Volumul al III-lea, R-Z, Îngrijirea ediției și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2004.

ELIADE, Mircea, *Memorii*. *1907-1960*, Ediţie revăzută și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004.

ELIADE, Mircea, WIKANDER, Stig, *Întotdeauna Orientul. Corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, Ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, Prefață de Giovanni Casadio, Postfață de Frantz Grenet, Ed. Polirom, Iași, 2005.

ELIADE, Mircea, *Sacrul şi profanul*, Traducere din franceză de Brânduşa Prelipceanu, Ediția a III-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.
ELIADE, Mircea, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, 1, Prefaţă şi îngrijire de ediţie de Sorin Alexandrescu, Studii introductive, note şi traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Ţurcanu, Mihai Zamfir, Traduceri din portugheză şi glosar de nume de Mihai Zamfir, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006.
ELIADE, Mircea, „Legenda Meșterului Manole”, în: Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, 2, Îngrijire de ediție de Sorin Alexandrescu, Traduceri din portugheză și glosar de nume de Mihai Zamfir, Ed. Humanitas, București, 2006, pp. 336-348.
ELIADE, Mircea, *Yoga. Nemurire şi libertate*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006.
ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Treaducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007.
ELIADE, Mircea, „Blocnotes: William Blake, artist al invizibilului”, în: Mircea Eliade, *Virilitate şi asceză. Scrieri din tinereţe. 1928*, Îngrijirea ediției, note și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 2008, pp. 201-203.
ELIADE, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008.
ELIADE, Mircea, *Mituri, vise şi mistere*, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2008.
ELIADE, Mircea – PERNET, Henry, *Corespondență. 1961-1986. Dragul meu prieten*, Prefață de Mac Linscott Ricketts, Introducere de Henry Pernet, Postfață de Mihaela Gligor,

Traducere de Mihaela Gligor și Călin Cristian Pop, Ediție îngrijită și indice de Mihaela Gligor, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011.
FALK, Nancy Auer, „Eliade în Chicago: o amintire”, în: *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefaţă de Mac Linscott Ricketts, Postfaţă de Sorin Alexandrescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 71-90.
Filocalia, Volumul VIII, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979.
GAVRIL, Gabriela, „Jocurile maestrului Culianu”, în: *Ioan Petru Culianu*. *Omul şi opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, pp. 360-372.
GAVRILUŢĂ, Nicu, *Culianu*, *jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, Prefaţă de Moshe Idel, Ed. Polirom, Iaşi, 2000.
GEORGESCU-GORJAN, Sorana, *Așa grăit-a Brâncuși*. *Ainsi parlait Brancusi*. *Thus spoke Brancusi*, Ed. Brâncuși, Târgu Jiu, 2018.
GORGOI, Lucia, *Friedrich Nietzsche şi cultura română interbelică*, Ed. Casa cărţii de ştiinţă, Cluj-Napoca, 2000.
HANDOCA, Mircea, „Cuvânt înainte”, în: Mircea Eliade, *Coloana nesfârșită*. *Teatru (Iphigenia. „1241”. Oameni și pietre. Coloana nesfârșită)*, Ediție și prefață de Mircea Handoca, Ed. Minerva, București, 1996, pp. V-XX.
HJELM, Ralph, „God is Dead Theology”, în: *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 2 E-I, Editors Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan, Lukas Vischer, Translator and English-language editor

Geoffrey W. Bromiley, Statistical editor David B. Barrett, William B. Eerdmans Publishing Company Grands Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K./ Leiden/ Boston/ Köln, 2001, pp. 441-442.

IDEL, Moshe, *Mircea Eliade. De la magie la mit*, Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iași, 2014.

„Interviu cu Mircea Eliade (1979): Dorul de Absolut”, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliţă în colaborare cu Paul Barbăneagră, Ed. Echinox, Cluj, 2001, pp. 15-35.

IRICINSCHI, Eduard, „Erezie şi metodă în studiile religioase: definiţia religiei în scrierile lui Ioan Petru Culianu”, în: *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, pp. 577-617.

JIANU, Ionel, „Un semn al destinului”, în: *Mircea Eliade în conștiința contemporanilor săi din exil*, Crestomație de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, Norcross, 2002, pp. 182-183.

LEMNY, Doina, *Constantin Brâncuși*, Traducere din limba franceză de Luminița Potorac, Ed. Junimea, Iași, 2005.

LOVINESCU, Monica, *La apa Vavilonului* / 2. 1960-1980, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001.

LOVINESCU, Monica, *Jurnal*, 1981-1984, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002.

MANOLESCU, Anca, „Procesul sărăciei spirituale”, în: Meister Eckhart, *Despre omul nobil*, *cupa din care bea regele. Tratate*, Traducere din germana medievală şi note de Gabriel H. Decuble, Cuvânt înainte de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 5-26.

MANTZARIDIS, Georgios I., „Gregory Palamas”, Translated from Greek by Christopher H. Bender, în: *The*

Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 6, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 131-133.

MARINO, Adrian, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

McCOOL, G.A., „Death of God Theology”, în: *New Catholic Encyclopedia*, Second edition, Volume 4 Com-Dyn, Thomson. Gale, The Catholic University of America, Washington, 2003, pp. 583-586.

McCUMSEY, Elizabeth, „Silence”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 13, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 321-324.

McGINN, Bernard, „Christian Monasticism”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 10, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 44-50.

MICU, Dumitru, *„Gândirea” şi gândirismul*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975.

MOROIANU, Mihnea, „«Leibnizianul de dinainte de Leibniz» – Aspecte ale vieţii şi filosofiei lui Nicolaus Cusanus”, în: Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, I, Ediţie bilingvă, Studiu introductiv, traducere şi note de Mihnea Moroianu, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, pp. 19-59.

Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii. *1959-1989*, Selecţia documentelor Clara Cosmineanu şi Silviu B. Moldovan, Prefaţă Toader Paleologu, Studiu introductiv Clara Cosmineanu, Ed. Nemira, Bucureşti, 2005.

NOICA, Constantin, „Yoga și autorul ei”, în: Mircea Eliade, *Yoga*. *Problematica filozofiei indiene*, Prefaţa: Constantin Noica, Ediţie îngrijită de: Constantin Barbu şi Mircea Handoca, Ed. Mariana, Craiova, 1991, pp. 5-10.

O'MEARA, Thomas F., O.P., „Eckhart, Johannes”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 4, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 580-581.

OIŞTEANU, Andrei, *Religie*, *politică*, *mit*. *Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Ed. Polirom, Iaşi, 2007.

OTTO, Rudolf, *Despre numinos*, În româneşte de Silvia Irimia şi Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj, 1996.

OTTO, Rudolf, *Sacrul*. *Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, În româneşte de Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

PADEN, William, „Before «The Sacred» became theological: Rereading the Durkheimian Legacy”, în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, pp. 68-80.

PANNENBERG, Wolfhart, *Christian Spirituality and Sacramental Community*, Darton, Longman and Todd, London, 1984.

PATAPIEVICI, H.-R., „Jocul serios al magiei”, în: Ioan Petru Culianu, *Iocari serio*. *Știință și artă în gândirea Renașterii*, Traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, Postfață de H.-R. Patapievici, Ed. Polirom, Iași, 2003, pp. 181-220.

PAUS, Ansgar, „The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the «History of Religions»”, în: *Religion*, Volume 19, Issue 2, 1989, pp. 137-149.

PETRESCU, Dan, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade: prin labirintul unei relaţii dinamice”, în: *Ioan Petru Culianu*. *Omul şi opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, pp. 410-458.

PLĂMĂDEALĂ, Ieromonah Magistrand Antonie, „Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic şi ortodox”, în: *Ortodoxia*, nr. 3/1958, pp. 430-440.

POPESCU, Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.

Postlegomena la Felix Culpa. *Mircea Eliade*, *evreii și antisemitismul*, Volumul I, Culegere de texte de Liviu Bordaș, Ediție îngrijită de Mihaela Gligor și Liviu Bordaș, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2012.

„Prefață”, în: Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Ionel Jianu, *Mărturii despre Brâncuși*, Cuvânt înainte, traducere și note de Nina Stănculescu, Ed. Fundației „Constantin Brâncuși”, Târgu-Jiu, 1997, pp. 11-12.

RENNIE, Bryan, „The Ontology of the Sacred”, în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, pp. 81-83.

RENNIE, Bryan, „The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade’s Understanding of Religion”, în: *Hermeneutics*, *Politics*, *and the History of Religions*. *The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Edited by Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, Oxford University Press, New York, 2010, pp. 197-213.

Research Guide to Religious Studies, John F. Wilson and Thomas P. Slavens, Sources of Information in the Humanities, No. 1, Chicago, America Library Association, 1982.

RICHARDSON, Alan, „The Death-of-God Theology”, în: *Religion in Life*, Volume XXXVI, Spring, 1967, No. 1, pp. 70-79.

RICKETTS, Mac Linscott (Reviewer), „*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, by Thomas J.J. Altizer,

Westminster”, în: *Christian Advocate*, December 3, 1964, p. 18.

RICKETTS, Mac Linscott, „Eliade and Altizer. Very Different Outlooks”, în: *Christian Advocate*, October 5, 1967, pp. 11-12.

RICKETTS, Mac Linscott, „Mircea Eliade and the Death of God”, în: *Religion in Life*, Volume XXXVI, Spring, No. 1, 1967, pp. 40-52.

RICKETTS, Mac Linscott, „On Reading Eliade’s Stories as Myths for Moderns”, în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakvill, 2006, pp. 364-379.

RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iaşi, 2000.

ROCQUET, Claude-Henri, „Postfață”, în: Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 185-196.

RUDOLPH, K., „Mircea Eliade and the «History» of Religions”, translated by Gregory D. Alles, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989, pp. 101-127.

SANDU, Pr. conf. dr. Ştefan, *Istoria dogmelor. Vol. II. Istoria dogmelor în Evul Mediu*, Ed. Bren, Bucureşti, 2002.

SAVIN, Ioan Gh., *Mistica apuseană*, Cu un cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Ed. Eparhială, Sibiu, 1996.

SAVIN, Ioan Gh., *Mistica şi ascetica ortodoxă*, Cu un Cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Ed. Eparhială, Sibiu, 1996.

SCARLAT, Cristina, *Mircea Eliade, hermeneutica spectacolului*, II, Ed. Lumen, Iași, 2011.

SCHAEFFLER, Richard, „Creativitate religioasă și secularizare în Europa de la Iluminism încoace”, în: Mircea Eliade,

Istoria credinţelor şi ideilor religioase. 4. De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent, Volum coordonat de Ioan Petru Culianu, Cu contribuţii de Peter Bolz, David Carrasco, Maria Susana Cipolletti, Heinrich Dumoulin, Henri Maspero, John Mbiti, Nelly Naumann, Richard Schaeffler, Waldemar Stöhr şi Hans A. Witte, Traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2007, pp. 405-441.

SCHMEMANN, Preotul profesor Alexander, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, Traducere din limba engleză de Preotul profesor dr. Aurel Jivi, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001.

„Scrisori de la Petru Comarnescu către Mircea Eliade”, în: *„Dosarul” Mircea Eliade. VII (24 august 1944 – 31 august 1967). Niet!*, Partea a doua, Cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Ed. Curtea Veche, București, 2003, pp. 175-182.

SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, „Teologia mistică”, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 247-250.

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Scolii la Despre Teologia mistică”, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 251-254.

SIMION, Eugen, „Marin Sorescu”, în: Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, I, Ediția a doua revăzută și completată, Ed. Cartea românească, București, 1978, pp. 269-313.

SIMION, Eugen, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, Ed. Junimea, Iași, 2006.
SORESCU, Marin, „Jurnal în ploaie: generalități”, în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, Ediție îngrijită de Mihaela Constantinescu-Podocea, Prefață de Eugen Simion, Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Ed. Univers enciclopedic, București, 2005, pp. 1089-1092.
SORESCU, Marin, „Jurnal. Romanul călătoriilor”, în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, Ediție îngrijită de Mihaela Constantinescu-Podocea, Prefață de Eugen Simion, Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Ed. Univers enciclopedic, București, 2005, pp. 1085-1361.
SORESCU, Marin, „Mituri pe cântar – greutatea omenirii în vise. Mircea Eliade: *Aspecte ale mitului*”, în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, Ediție îngrijită de Mihaela Constantinescu-Podocea, Prefață de Eugen Simion, Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Ed. Univers enciclopedic, București, 2005, pp. 449-460.
SORESCU, Marin, „Reîntoarcerea în centrul lumii... Dialog cu Mircea Eliade”, în: Marin Sorescu, *Opere. IV. Publicistică*, Ediție îngrijită de Mihaela Constantinescu-Podocea, Prefață de Eugen Simion, Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Ed. Univers enciclopedic, București, 2005, pp. 1365-1373.
SORESCU, Marin, *Romanul călătoriilor. Jurnal inedit III. Plimb căţelul pământului*, Ediţie îngrijită, prefaţă, note şi anexe de George Sorescu, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 2008.
SPINETO, Natale, „Despre Eliade şi Pettazzoni”, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliță în colaborare cu Paul Barbăneagră, Ed. Echinox, Cluj, 2001, pp. 103-125.

SPINETO, Natale, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, Cu o corespondență inedită Mircea Eliade – Károly Kerényi, Traducere din limba italiană de Șerban Stati și Magdalena Ionescu, Controlul științific al traducerii: Radu Bercea și Florin Țurcanu, Ed. Curtea Veche, București, 2009.

STĂNILOAE, Dumitru, *Ortodoxie şi românism*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1939.

STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, „Epilog”, în: *Sfinţi români şi apărători ai legii strămoşeşti*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, pp. 674-677.

STĂNILOAE, Dumitru, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia română*, Studiu, introduceri, traducerea textelor şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Scripta, Bucureşti, 1992.

STĂNILOAE, Dumitru, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1992.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Introducere”, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 7-13.

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Note la Teologia mistică”, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 255-256.

STĂNILOAE, Preot Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ediţia a doua, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996.

STĂNILOAE, Preotul Profesor Dumitru, *Cultură şi duhovnicie. Articole publicate în Telegraful român*, Vol. 1 (1930-1936), Vol. 2 (1937-1941), Vol. 3 (1942-1993), Ediție

îngrijită, introducere și note de Ion-Dragoș Vlădescu, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2012.
STĂNILOAE IONESCU, Lidia, *„Lumina faptei din lumina cuvântului”. Împreună cu tatăl meu*, *Dumitru Stăniloae*, Ediţia a II-a revăzută, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2010.
STEINHARDT, N., *Monologul polifonic*, Ediţie îngrijită de Virgil Bulat, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991.
STEINHARDT, N., *Ispita lecturii* – inedite –, Ediție îngrijită și Cuvânt înainte de Ioan Pintea, Ed. Dacia, Cluj, 2000.
STEINHARDT, N., *Jurnalul fericirii*, Ediţia a VII-a, Îngrijire, postfaţă şi note de Virgil Ciomoş, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
STEINHARDT, N. (Antisthius), *În genul… tinerilor*, Ediţie îngrijită, note, studiu introductiv, referinţe critice şi indici de George Ardeleanu, Repere biobibliografice de Virgil Bulat, Ed. Polirom, Iaşi, 2008.
STRENSKI, Ivan, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*: *Cassirer*, *Eliade*, *Lévi-Strauss and Malinowski*, Macmillan, London, 1987.
TĂNASE, Stelian, *Anatomia mistificării*, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003.
„Theology: Scientist of Symbols”, în: *Time*, Friday, Feb. 11, 1966, (https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,842489,00.html, accesat la: 27.10.2023).
ȚURCANU, Florin, *Mircea Eliade*. *Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel şi Dragoş Dodu, Cu o prefață de Zoe Petre, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.
ȚUȚEA, Petre, *Mircea Eliade*, Ediție îngrijită de Tudor B. Munteanu, Ed. Eikon, Cluj- Napoca, 2007.
VALK, John, „The concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade”, în: *Mircea Eliade – A*

Critical Reader, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, pp. 176-186.

WARE, Kallistos, „Eastern Christianity”, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, Volume 4, Macmillan Library Reference USA, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, pp. 558-576.

WEBSTER, Alexander F.C., „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, Volume XXIII, Fall, 1986, Number 4, pp. 621-649.

WIKANDER, Stig, „Mircea Eliade și cercetările moderne asupra religiei (1966)”, în: Mircea Eliade, Stig Wikander, *Întotdeauna Orientul. Corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, Ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, Prefață de Giovanni Casadio, Postfață de Frantz Grenet, Ed. Polirom, Iași, 2005, pp. 297-301.

WILKE, Annette, „Meister Eckhart”, în: *The Brill Dictionary of Religion*, Volume III, M-R, Edited by Kocku von Stuckrad, Translated from the German by Robert R. Barr, Brill, Leiden. Boston, 2006, pp. 1210-1212.

WINQUIST, Charles E. (Reviewer), „Thomas J.J. Altizer: In Retrospect”, în: *Religious Studies Review*, Volume 8, Number 4, October 1982, pp. 337-342.

YANNARAS, Christos, *Heidegger şi Areopagitul*, Traducere: Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996.

CUPRINS